郑土有 王贤淼 著

中国城隍信仰

为了真正认识中华文化这一独特的系统，除了宏观的理论研究之外，目前尤需脚踏实地的实证研究。只有在宏观与微观的结合中深入考察与思考，中华文化的研究才会有新的突破。

中华本土文化丛

上海三联书店

中华本土文化丛书

中国城隍信仰

郑土有 王贤森 著





上海三联书店

（沪）新登字117号

责任编辑　杨晓敏
封面设计　陆震伟

中国城隍信仰　　郑土有　王贤淼 著

生活·讀書·新知
三联书店上海分店出版
上海绍兴路5号

新华书店上海发行所发行
江苏省太仓印刷厂印刷
1994年2月第1版
1994年2月第1次印刷
开本：850×1168　1/32
印张：9.75插页：2字数：180000
印数：1—3000

ISBN 7-5426-0691-3/G·125　　定价：13.90元

编 者 序 言

上海三联书店策划编辑的中华本土文化丛书，在1990年推出第一辑，颇受学术界注意。这套丛书，作为本店的重点出书项目，将每年推出一辑，力求反映这一领域研究前沿的学术成果。

在中华本土上滋生的中华文化，延续古今，传播中外，其时空的博大精深，居世界前列，是我们民族的根基。上海三联书店初创之时，值逢国门顿开，西方思潮汹涌而入，引发学人对民族文化的又一次反思，并反弹起一股对中华文化的研究热潮。正是在这历史背景底下，我们审时度势，生发出组织出版本丛书的使命感。我们希望通过这套丛书，伸张我们对中华文化研究的基本观念。任何民族的传统文化，都有其精华与糟粕，而任何民族向现代化奋进，都不能摆脱传统文化的根基。我们不赞成把中国百年来的积弱完全归因于文化因素的文化宿命论观点，我们也不赞成重新把儒家捧上至高无上的宝座这样的复古倾向。我们以为，对中华传统文化的全盘肯定或者全盘否定，都是不科学的，都不能解决中国文化的出路问题。作为中国人，我们只能面对我们文化的传统和现实，寻求现代化的道路。在考察对中华文化的研究状况时，我们还感到，以往学术界对传统的上层

精英文化给予较多的瞩目，相对来说，对于下层的民间文化，缺乏高水准的研究。所以，作为中华本土文化丛书的组织者，我们希望这套丛书能够不同于当时流行的许多纯理性探讨的文化学术著作，而提倡脚踏实地、深入探求的研究作风，以实证研究的方法，通过田野考察和标本剖析，揭示中华大地上的诸文化相，并着力透过中国历史的和现存的种种文化表象，探索其深层的内涵和意义，对中华文化做出自己的解说，进而以开放式的现代学术意识，构建当代中国的新型文化体系。我们还希望这套丛书的写作，能够朴实自然，而不去追赶时髦。要求资料充实，准确可信，语言规范，简洁通达，深入浅出，生动明畅，使严谨深刻的学术研究成果，能为更多的读者所受益。

中华本土广袤磅礴，文化含蕴深沉丰厚，对它的研究永久不能穷尽，故而中华本土文化丛书的出版，将是上海三联书店的长期事业。我们热忱希望得到学术界朋友们的支持，希望着有更多的优秀研究成果加入本丛书的行列。



作 者 简 介

郑土有，浙江省金华市人，1962年生。1987年毕业于华东师范大学中文系民间文学专业，获硕士学位。现为《上海采风月刊》社编辑、《中国民间文化》丛书编辑室主任、副研究员。

近几年来，致力于神仙信仰、仙话及民间信仰的研究。先后发表《论仙人和仙话》、《东王公的原型及其演变》、《质的区别：仙话与神话》、《中国神仙信仰的历史发展》、《仙化现象：中国民间神灵的独特演变规律》、《中国古代神话仙话化的历程》等论文数十篇，与人合作编选出版《中国仙话》，理论著作有《晓望洞天福地——中国的神仙和神仙信仰》。



作者简介

王贤淼，江西省德安县人，1962年生。1980年考入华东师范大学中文系。毕业后执教于江西九江师范专科学校中文系，现任该系文艺理论教研室主任。致力于古典文学与民俗文化关系的研究。

目　录

一　绪论：城隍岩岩普天祀

面对浩瀚的宇宙，人类不断地解答以下两个疑题：自然万物是如何产生的，人类在宇宙中处于怎样的地位。在原始时代，生产力极度低下，人们只能用神话的、巫术的方式作出解释，认为自然万物是某位巨神的身体所化，如中国的盘古开天神话；人类则是图腾的产物，生从图腾物，死则回归图腾物。随着历史的发展，人类的认知水平有了相对的提高，开始把人类与动物界区分开来。但科学的光芒是那么微弱，对许多自然现象、社会现象、人自身的生理现象只能采用“自以为是”（这是以现代人的眼光看，而在当时人是确信无疑的）的思维方式加以解答，把一切归之于“神”的功劳、“神”的行为，相信现实世界之外还有一个“第二世界”——鬼神世界，出现了原始宗教。到了阶级社会，由于严重的贫富不均，各种社会矛盾加剧，一部分人从对现实生活的失望、无可奈何转入对“来世”幸福的追求，出现了人为宗教，形成了世界三大宗教——基督教、佛教、伊斯兰教。

一般而言，世界范围内许多国家都信奉一种宗教，如阿拉伯国家信奉伊斯兰教，印度、泰国等东南亚国家信奉佛教，西方大多数国家信奉基督教。但作为四大文明古国之一，具有悠久历史的中国，由于种种原因，没有形成统一的宗教，出现了儒教、道教、佛教、民间宗教四教并驾齐驱、互不干扰、基本相安无事的局面，形成了具有民族特色的宗教信仰特征：一个人在表面上可能不信任何宗教，但因为世俗生活中处处浸透着宗教观念，所以在日常生活中难以免俗，一年四季的重大节日要敬神祭祖，男女婚嫁要“合八字”，建房、造墓要“选日子”、“看风水”，久病不愈要延巫行法事……；一个人可能不是任何宗教的信徒，但他却又可能同时是几种宗教的信仰者，遇到突发事件和难以解决的难题时，既拜佛祖，又拜玉帝；既拜观音，又拜王母——不论佛道儒，不管该神鬼掌管的范围，“见佛辄拜，遇仙则求”，呈现了“病急乱投医，临时抱佛脚”的信仰心理。

正因为中国古代没有形成统一的宗教，所以也就没有出现主宰一切的最高神，孔圣人、元始天尊、玉皇大帝、释迦牟尼各坐一把交椅，各率一班人马，平分秋色。由于中国古代科技不发达，原始的万物有灵观一直大为盛行，确信“有一物，则有一物之神”；再加中国古代“四教”并存，每教都有自己的神灵体系。因此，在古代中国，神灵充斥人世间的角角落落，主宰着人们的一言一行、一举一动。大至天地日月、山川湖海，小至门井户灶、日用器皿，莫不有神。城市的保护神、冥界的地方官——城隍，便是这林林总总神灵中的一员。

城隍发轫于古代的水墉（沟渠神），居八蜡神的第七位，地位卑微，影响不大。汉代（特别是唐宋）以后，随着城市经济的发展，城隍时来运转，祠庙大量修建，并列入了国家祀典。明清时期，由于统治者的大力提倡，每座县城都相继修建了城隍

庙，城隍信仰达到了鼎盛。

城隍神在中国“神灵体系”中虽然“神格”并不高，最多只能算中等神灵，但由于城隍信仰在中国古代覆盖面极广，影响较大，是一项比较典型的、比较有特色的民间信仰活动，在中国宗教信仰史上应该有他的一席之地。

对城隍信仰的研究，明清时期的有些著名学者已有所涉及，如俞樾《茶香宝丛钞》、赵翼《陔余丛考》、姚福均《铸鼎余闻》、黄斐默《集说诠真》等书中，都对城隍的原型、城隍信仰的历史流变作了简单考辨。本世纪二三十年代，民俗学研究在我国广泛展开，对城隍信仰也作了一些调查工作。如著名历史学家顾颉刚以及民俗学家容肇祖、容媛兄妹，就曾对东莞的城隍庙作过详细的考察，顾颉刚先生绘制了庙图，容媛作《东莞城隍庙图解说》一文，刊于《民俗》周刊第41、42合期。此外，日本学者福井康顺、松本浩一、金井德幸、滨岛敦俊等人也对此作过一定的研究。

从整体来看，城隍信仰的研究情况处于这样一种现状：考证城隍原型来历的多，对城隍信仰的社会功能、正负影响的研究少；书籍材料研究多，且基本上是几条老材料，实地考察材料少；零星、散乱研究多，把城隍信仰作为一种文化现象作系统研究的少，至今尚无一本系统的研究著作。鉴于此，我们不揣浅陋，在广泛搜集文献材料、地方志材料的基础上，又作了一些实地调查，试图对中国的城隍信仰作一番较为全面、系统的梳理，以填补这方面的空白。

（一）城隍信仰的规模与盛况

我国是一个农业大国，自新石器时代后期便进入了农耕社

会，我国的一切文化都是建立在农业文明基础之上的，民间信仰也不例外，带有很重的农业文明的色彩。一般来说，农业民族比较重视实际，重视人的主观能动作用。当然，由于各民族所处的地理环境不同，不同的农业民族会产生不同的文化观念。如希伯莱民族所处的环境是一片茫茫的沙漠，常常竭尽全力而收获甚微，因此，他们深感人的渺小，现实的无法改变，于是把希望寄托于来生；而古埃及人所处的自然条件极为优越，尼罗河的周期性泛滥给两岸带来大片肥沃的黑土，在这些土地上耕种的埃及人花力少而收获丰，因此，他们也感觉不到人类的伟大力量，而崇拜大自然，希望来生重临人世享受这美好的一切。我国的情况正处于这二者之间，条件既不是很好也不是太差。《孟子》中说："不违农时，谷不可胜食；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤不入森林，林木不可胜用也。"虽稍加理想化，但基本上反映了我国古人的生活：只要按时耕种收获，经过辛勤劳动后的成果能满足生活所需。在这种情形下，人的力量和作用就能充分体现，人们的着眼点是现世而不是来生。由于农业是以土地为对象的，定居也就成为可能。随着生产力的发展，人类自身的繁殖也快速增长，在周朝我国的宗法家族制度就已基本确立。这种制度以同居共财为主要特征，夫妻子女、全家老幼居住一堂，过着男耕女织的和谐生活，生活在这种气氛中的人们能充分享受到天伦之乐，容易满足现状，重视现世享受。这种文化背景导致了与西方文化截然不同的人生价值观。如古罗马哲学家塞涅卡(Seneca)认为你是否活得长命不是重要的，重要的是你是否活得正确。蒙田也在他的名言中说："生命的衡量标准，不是它的时间长短，而是你利用它的方式。"而中国古人注重的往往不是生命价值的实现与否，而是生命时间的长短。《尚书·洪范》中就说："五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰

攸好德，五曰考终命。”民间则有福、禄、寿、富、禧为五福的说法。鲁迅先生的好友内山完造先生曾说过福禄寿是中国人最大的生存宗教。福、禄、寿三位一体，构成了中国古人的人生价值观。

追求现世享受，考虑眼前切身利益，是中国古人的处世哲学。对待现实世界是如此，对待神灵世界也是如此。在现实生活中，民间有所谓“远亲不如近邻”、“县官不如现管”、“好死不如懒活着”等原则。在民间信仰中则往往出现这样的情况：对在神灵世界中位居高职的神灵（如玉皇大帝、释迦牟尼）的信仰程度不及地位卑微的小神（如灶神、门神、观音）；对地方神的信仰超过全国性的神灵。城隍信仰的盛行从某种意义上说就是这种文化背景、处世哲学的产物。城隍神在神界的地位开始只是一个城市的保护神，后来成为一方冥界的地方长官，也只是阎王、东岳大帝等冥主手下的一个官吏。但是，正由于他是阴间的知府、知州、知县，掌握着一府一州一县人的生死大权，与民众的生活关系密切，所以才倍受民众的青睐，成为一项涉及面广泛、牵涉人数众多、影响深远的信仰活动，具体表现为：

第一，庙宇遍布全国。据不完全统计，明代有城隍庙1472所[1]，以后又不断增加，几乎每个县都有一座甚至两座建筑宏伟、富丽堂皇的城隍庙。这些庙宇均匀地分布于全国各地，构成了全国的城隍庙网络；每座庙就是一个小小的城隍信仰中心，像磁铁一样，吸引着周围数万以至几十万、上百万的民众，全国数千座庙宇构筑了中国的城隍信仰体系。

第二，祭祀活动多，庙会时间长。对城隍的祭祀活动一年四季不断：每月的初一、十五要入庙进香；新官上任要向城隍报到；城隍、城隍夫人生日要演戏祝寿；清明、七月半、十月

[1]（明）张稿：《重修城隍庙》载同治《恩施县志》卷十。

朔要抬着城隍木像出巡，抚恤孤魂野鬼；遇到旱涝灾害、猛兽伤人、厉鬼妖怪作祟等均要祭供城隍，请他除害消灾。一年中历次祭祀活动时间相加约近一个月，有的地方甚至还要长。如浙江遂昌县，元宵节期间为城隍庙会，从正月初七开始到十八结束，长达12天；五月十二日为城隍生日，演戏22天；清明、七月半、十月朔"三巡会"，每次活动3至5天；城隍夫人生日，演戏祝寿1—3天；再加上一些临时的祭祀活动，时间长达两个月左右。这样频繁的祭祀，长时间的庙会活动，在其他民间神灵信仰中是极少见的。

第三，参与人数多。每逢城隍祭祀活动（尤其是"三巡会"、"城隍诞会"、求雨求晴），几乎是倾城出动，城镇周围的农民也有不少参加。如广西蒙山阴历五月廿八为城隍诞，"是日邑人士女，相率来会者，有万人之多"[1]。上海市每年的"三巡会"，"例以鼓乐奉城隍神出诣北郊，坛祭无祀鬼魂。仪仗舆从，骈阗街巷，马至数百匹"[2]。上海金山县清明日举行神(城隍)会，"乡人无论老幼男女，空室出往观，人山人海，异常拥挤"[3]。清代以后，城隍庙会虽然逐渐演变为商业性的集市贸易活动，性质发生了较大变化，但不可否认城隍信仰仍是其中的重要内容之一。

（二）城隍信仰的性质

1. 城隍信仰的实质是对人鬼的信仰

[1] 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷七，上海书店1986年4月影印本，第61页。

[2] 清·王韬：《瀛壖杂志》。文中着重号为笔者所加，下同。

[3] 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷三，上海书店1986年4月影印本，第117页。

鬼是人类幻想出来的一种与人相对的冥界中的形象，其生活样象大都是人类生活的折射和想象。在具有原始宗教观念的人看来，人死后的第一表现形态就是鬼[1]。种种迹象表明，鬼产生时代甚早，甚至比神还要早。先秦古籍中言“鬼神”而非“神鬼”即为明证。在原始时代，人们因不能理解人的肌体与精神活动之间的关系，又从做梦和影子等现象中得到启示，便认为“他们的思维和感觉不是他们的身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动”[2]。既然灵魂能够在离开肉体后仍能继续存在，“那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡，这样就产生灵魂不死的理念”[3]。认为“人死只是摆脱了自已的有形躯体和改换了住址而已，其余则一切如故”[4]。这脱离了躯体、生活于另一世界的“灵魂”，便是原始人观念中的鬼。在中国，这种观念至迟在旧石器晚期已经出现。1933年，考古学家在北京周口店山顶洞遗址中，发现“男性老人一人，中年或壮年和壮年各一人，五岁幼儿和初生婴儿（或胎儿）各一人”。在老年男子、中青年妇女尸骨的周围撒有赤铁矿粉末，身上佩带有用兽牙、蚌壳和鱼骨做的骨坠、钻孔兽齿、石珠等装饰品以及燧石石器等器物。[5]根据民俗学的资料，红色象征着鲜血，而血又是生命的来源和灵魂的寄身之所。在尸体周围撒上赤铁矿粉，表示给死者以新的血液，增加生活的活力；而随葬品的出现则表明当时人们已经认为死去同伴的灵魂在另一世界继续生存。

---

[1]　《中国鬼话·序》，上海文艺出版社1991年版。

[2][3]　恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载《马恩选集》第4卷，第218—220页。

[4]　A.B.艾利斯：《说埃维语的人们》。

[5]　吴新智：《周口店山顶洞人化石的研究》，载《古脊椎动物与古人类》1961年第3期。

原始人不仅相信人有灵魂，而且相信万物皆有灵魂。因此，早期的鬼不仅仅是人死后的产物，凡是有生命的东西死后都会成为鬼。故善言鬼神的墨子说："古之今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼也"[1]。艾利斯（A.B.Ellis）通过对西非沿岸原始民族的调查后指出，当地人相信："当一根灌木折了，开始枯萎了，则它的所谓克拉就进到那个实生的灌木里或者进到根里，而灌木鬼则到阴间去了。同样的，当杀死绵羊的时候，则这绵羊的所谓克拉就进到新生的绵羊羔里去，而绵羊鬼则到阴间里去为人鬼服务……阴间本身，它的山、森林、河流，用特西（Tshi）语族的黑人们的话来说，则是那些从前在我们世界上存在过的类似的自然地形的鬼"[2]。从中我们可以发现鬼在早期人类思维中是生命的另一种形式，它不仅指人，也指动植物等有生命和无生命的东西，"众生必死，死必归土，此之谓鬼"[3]。历史发展到一定阶段，鬼的概念才变狭窄，专指人死后的"第二生命体"。如《小戴礼记·祭法》中所说：

> 大凡生于天地之间者皆曰命，其万物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不变也。

许慎《说文解字》对鬼的解释是"人所归为鬼。从儿，由象鬼头，鬼阴贼害，从厶"。"人死为鬼"的观念至今仍在许多民族中间流行。

鬼信仰是世界范围内普遍流行的一项民间信仰活动。其信仰行为和信仰心理五花八门、各种各样，概括起来可分为两大类：一是祈求鬼的护佑。祭祀对象主要是善鬼和祖先鬼，尤其

[1] 《墨子·明鬼下》。
[2] （法）列维一布留尔：《原始思维》，商务印书馆1985年版，第76页。
[3] 《礼记·祭义》。

是后者，认为家人只要经常祭供，祖宗就能在冥冥之中保佑全家平安无事、财运旺盛。在中国，祭祖是非常频繁而隆重的活动。一年之中的重要节日，要先祭祖，让祖宗过完节，然后活人才能过节。一年中还有三个“鬼”节——清明、七月半、十月朔。结婚后的第二天清晨，新郎新娘就要祭祖，新娘向祖宗“报到”，意为已成为家庭的一员，请祖宗护佑。孩子出生后的第三天，要举行“烧三日”仪式。因为俗信认为子孙后代出世，是死去的祖宗在阴间花钱买来的，所以小孩出生后要给祖宗送供品、烧纸钱，否则他们在阴间就没钱花了，甚至还不出借人家的钱而吃官司。[1]家族中无论大事小事都要向祖宗“汇报请示”，有灾难更是求助于祖宗，家道兴旺则归功于祖宗的“暗中帮忙”。二是防止鬼作祟。俗信认为在阴间还有部分恶鬼、厉鬼，他们因没有人定时祭祀，所以要经常到人间作祟，给人制造麻烦。对待他们的办法，或是延巫请道，用法术进行驱赶；或是采取收买政策，用丰富的祭品祭供，以求得平安。

进入阶级社会以后，人类社会出现了等级观念，出现了统治阶级与被统治阶级、富人与穷人、劳心者与劳力者的区别，“神灵世界”是人类虚拟的产物，是现实世界的折射，现实生活中的等级观念必然要进入人类“创造”的神灵世界。在原始人观念中，人死后都将成为鬼，生活在冥界(阴间)。如中国古人普遍认为，“所有的人死后都要降至黄泉之下，并永远居住其中。‘黄泉’非常类似于希伯莱语的‘阴间’(She’ol)或希腊语的‘地狱’(Hades)。……这是几乎每个人都要遭遇的共同命运”[2]。

[1] 参见陈允金《浙江义乌山区生养习俗与禁忌》，载《中国民间文化》第6集。

[2] (英国)李约瑟:《中国古代金丹术的医药化学特征及其方术的西传》，载《中华文史论丛》1979年第3辑。

自从出现等级观念后，每个人死后的结局就不同了，依据每个人的身份、生前的言行，有的人成神，享受人间祭供；有的人成饿鬼，受苦受难；有的成为天官、冥界的官僚；有的则成为供人役使的奴仆。"身既死兮神以灵，魂魄毅兮为鬼雄"[1]，"生为豪杰，死为鬼雄"的观念深入人心。城隍神就是这种观念的产物。

首先，城隍神是人鬼。城隍神原为自然神，"而自宋(据我们研究为汉代，下详)后必附会人鬼以实之"[2]。其次，城隍是鬼官，与人间的知府、知州、知县分治幽明。这些死后为城隍的人，生前都为该城市做出过相当的贡献，或者是有所作为的地方官，或者是为保卫该城而殉身，或者是保护过全城人民的利益，如上海城隍秦裕伯、杭州城隍周新、松江城隍李待问等。因为他们生前做过有益之事，是人中豪杰，在相信鬼魂之说的中国古人看来，他们死后也必将成为鬼的领袖，让他们担任本地的城隍是最合适不过的了。

因此，我们认为城隍的出现和城隍信仰的盛行，是在民众鬼信仰的大背景下的产物，如果没有对鬼的信仰，也就不可能出现城隍信仰。

2. 城隍信仰属于地方神信仰

中国地域辽阔，由于各地自然环境不同，南方炎热多雨，北方寒冷干燥，东部多平原丘陵，西部多高原高山，所以各地的生产方式、生活习惯均有一定的差异。建立在这基础上的民间信仰各地也有差别，最为突出的是地方神信仰盛行。在一定的地区内，无论是信仰的规模、虔诚的程度，地方神信仰往往超过全国性神灵信仰。地方神信仰的区域有大有小。大的跨几

［1］ 屈原：《九歌·国殇》。

［2］ 光绪《井研志》卷四，四川井研县县志办公室1985年重印。

个省区，如南方沿海各省的妈祖信仰，北方山东、北京等地的碧霞元君信仰；小的范围很窄，或几个区县，或一县内的几个乡村，如浙江省永康方岩山的胡公大帝，信仰中心仅为永康、东阳、义乌、金华等县；黄大仙(初平)信仰局限于兰溪、金华等县；扬州五司徒、常州武烈帝的信仰也基本上限于小范围内。因为地方神生前大多是当地的"名人"，容易使信仰者产生亲切感和信任感，所以信仰者颇多。

从表面上看，城隍信仰是全国性的神灵信仰。因为第一，自宋代始，城隍信仰就列入了国家祭典。明代以后更规定了统一的祭祀时间、祭祀仪式、祭祀祝文。有了比较一致的祭祀内容和形式，且范围遍及全国；第二，城隍神的"神格"相同——城市保护神、阴间地方官；城隍信仰的目的大致相同：祈求城隍保护全城平安，风调雨顺，不受外来势力(社会的、自然的)的侵害；第三，城隍信仰活动的时间和规模也基本相同，尤其是清明、七月半、十月朔的城隍出巡，是全国各地普遍进行的活动。

尽管如此，城隍信仰仍然属于地方神信仰。

首先，虽然城隍是全国性的称谓，但他不像观音、天帝、东岳大帝、财神等全国性神灵始终是指固定的一人(极少数有二三人的现像，如财神、门神)，而是由不同的人鬼充当，城隍只是一个笼统的名称，而且，这些充当城隍的神灵，生前一般都是当地的名人。这是城隍信仰区别于全国性神灵信仰的显著特点，也是我们认定城隍信仰为地方神信仰的主要依据。

其次，城隍信仰活动除了因主祭厉坛而形成的"三巡会"全国比较统一外，其他活动则各地差异甚大，具有很浓郁的地方色彩。如"城隍诞会"、"城隍夫人诞会"，因各地城隍神、城隍夫人生日时间不同，因此无论是时间还是规模皆不相同。如上

海城隍神的生日相传是二月廿一，此日“例由羽士设坛颂经，并有新江、长人、高昌及财帛四司，照世俗例晋谒拜寿”。三月廿八是城隍夫人生日，庙内悬灯挂彩，“旧时倾城士女，如醉如狂，日夜前往参观，虽到深夜，依然灯明如昼”[1]。浙江省遂昌县的城隍神史可法的生日是五月十二，要演戏二十二天。[2] 城隍庙会的时间也不同。如清代北京都城隍庙会的时间是五月初一至初十，共10天[3]；遂昌城隍庙会的时间是正月初七到十八，共12天[4]；浙江义乌县城隍庙会的时间是十月十五[5]。除了上面所述的“三巡会”、“城隍诞”、“城隍庙会”等活动外，各地还有一些独特的城隍信仰活动。

所有这些都可以证明，城隍信仰虽带有一些全国性神灵信仰的特点，但仍属于地方神信仰。

3. 城隍信仰是一种城市居民的信仰活动

虽然城隍信仰活动中有不少城市附近的乡村农民参加，但城隍信仰的主体是城市居民。虽然旧中国因为城市经济不够发达，城市居民与乡村农民有千丝万缕的联系，但毕竟是两个不同的群体层次，在经济实力、审美观念、宗教习俗、伦理道德、为人处世等方面均有一定的差异。与农村的一些民间神灵信仰活动相比，城隍信仰具有以下特点。

第一，庙宇建筑宏伟。旧中国广大农村由于生产技术落后，生产力水平低下，再加上封建制度造成的层层剥削和奴役，

---

[1] 《上海研究资料》，上海书店1984年1月影印本，第510--512页。

[2][4] 参见吴真《大山里的鬼神世界—— 浙西南山区民间信仰考察》，刊《中国民间文化》第2集。

[3] 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社1990年4月版，第91页。

[5] 徐不慢：《义乌地方神信仰》(未刊稿)。

广大农民的生活极其困苦，经常处于挨饿受冻的状况。在这种物质条件下，人们虽然虔诚信奉神灵，但也无力为神灵建造豪华的居处。因此，旧中国农村的庙宇（佛寺、道观除外）往往很简陋，常常只有一两间房子甚至茅草房，有些土地庙干脆连房子也没有，或在村边的岩缝中放一神案，或用几块石头（砖）搭成一石匣，供插香烛祭祀。造成这种情况的原因是由农村的经济条件决定的。相对而言，城市居民主要是从事工商业活动，经济条件比乡村农民要好一些，大凡新建或修建城隍庙，"民翕然应之，富者乐助以资，贫者乐效以力"[1]。有雄厚的经济来源，城隍庙也就较为宏伟壮观，其格局起码也有正堂、后堂、两庑，少则四五间，多则几十间。如始建于明洪武年间、清代扩建的西安城隍庙，庙院大门口有一座五间大牌楼，庙院正中有木质大牌楼一座，二门内有一座戏楼。牌楼前原有铜狮一对，牌楼后又有铁狮一对。大殿七间，形式仿宋明宫殿。庙内东西两院，最初有4宫，以后增至22宫。像这样规模的庙宇在农村中是不可能出现的。

第二，庙会规模大。农村虽然地域辽阔，人口众多，但居住分散，方圆几十里、几百里的村民聚集一起，也不过几万、十几万人，因此农村中举行的信仰活动规模皆不大。而城市则不同，人口非常集中，少则数万人，多则几十万、上百万，每年的城隍诞、三巡会，几乎倾城出动，参加人数之多是前者无法比拟的。

第三，商业气息浓郁。城市居民主要从事工商业活动，城市往往是商品的集散地。这种商业化的特征也不可避免地渗透到城市居民的信仰活动中。最突出的实例就是对财神的狂热崇

[1] 《弘治徽州府志》下册卷十二《绩溪县重修城隍庙记》。

拜。如旧时北京广安门外六里桥西南有财神庙，每年正月初二及九月十五至十七，皆有庙会，尤以正月初二为盛。人们争烧头股香，据说这样可以吉星高照，当年发财。因此，“天未明，即有候城者，终一日以千万人计”。进香的多系商贾、梨园子弟和妓女。[1]解放前上海市区每逢阴历正月初五财神生日，各家商店和大户人家要点上香烛，供以鱼肉或水果，大放鞭炮以接财神，预示来年财源茂盛。其时一些来自山东、安徽等地的民间闲散艺人，便走街串巷，挨家挨户进入店堂或大户人家客堂跳财神得些赏钱，以此谋生。整个跳财神内容以“进财”为主线。一般由“财神临门”、“扫除晦气”、“招财进宝”三部分组成，以迎合人们“年年发财”的心理。为此，每逢春节，很多人家都情愿花钱，接跳财神艺人，称之“接财神”。[2]同样，在城隍信仰活动中也表现了城市的商业气息，尤其是城隍庙会往往成为一城市一年中最活跃的商品交流活动。这是以农耕生产为主的农村的信仰活动所不具备的。农村的庙会中，虽然也有一定的商品交流，如农具、农作物、传统小吃等，但是规模很有限。

第四，百技杂陈，艺术表演丰富。城市既是商业活动中心，又是人才集中的场所，百工汇集。在城隍庙会中，除了商品交流活跃外，各种艺术表演队伍争相献技，出现了“百戏杂陈，摊棚林立”[3]的景象。各类剧种争奇斗胜，不仅艺术品种繁多，而且表演内容丰富。这也是与农村民间信仰不同的地方。农村庙会中，虽然也有民间艺术的表演，但由于受经济条件和人材条件的限制，往往只有少数几种艺术品种，相对来说比较单调。

---

[1][3]　常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社1990年4月版，第47页，第91页。

[2]　《上海民间舞蹈》，中国城市经济社会出版社1989年11月版，第267页。

（三）城隍信仰的特点

1. 半官方性

一般的民间信仰是群众自发组织、自愿参加的，很少有官方的组织和参与。而城隍信仰的一个显著特点是有国家官员的参与，表现了半官方性的特点。具体表现为：

第一，有关祭祀城隍的时间、规格、仪礼、祭文，城隍庙的建制等，被列入国家祭典，由国家统一颁布。如《明会典》《大清会典》都有明确规定。所有这些由政府明文颁布的祭仪虽然普通百姓并不一定知晓和遵循，但政府官员参与祭祀时，却总要在形式上按规定的程序演示一遍，以示对城隍的崇拜。

第二，每年的"城隍诞"、"三巡会"例有当地最高长官主祭，都城隍为皇帝，府城隍为知府，州城隍为知州，县城隍为知县；新官上任，首先要祭拜城隍；求雨求晴，消灾除祸，也往往有地方长官出面主祭。地方官员频繁主持城隍的祭祀活动，无疑增加了城隍信仰的官方性质。

但是，这只是问题的一个方面。另一方面，虽然不可否认有一部分官员真的信仰城隍神，相信城隍神的种种灵迹，如有些《重建城隍庙文》、《祭告城隍文》中所叙的，但大多数人或是为了履行义务，或是为了"取信于民"，表明自己尽职尽守，因此官方的参与很大程度上是形式主义的。城隍信仰的主体仍然是广大普通城市居民，他们信仰虔诚，人数众多，相信城隍神能为他们消灾除祸，带来安宁。所以，我们认为城隍信仰既不同于纯官方宗教，也不同于纯民间信仰，而是一种半官方的民间

信仰。

2. 准宗教性

吕大吉先生在《宗教学通论》中指出，宗教具有四大要素，即宗教的观念与思想，宗教的感情与体验，宗教的行为与活动，宗教的组织与制度。民间信仰从广义上说也属宗教信仰，它是深植于老百姓当中的宗教信仰，虽不及佛教、道教、伊斯兰教、基督教等国家宗教或世界宗教那么显赫，但它的历史比任何宗教都更为悠久，影响更为深沉。作为民间信仰之一的城隍信仰，同样也具有宗教信仰的部分共性：

第一，有固定的信仰对象(城隍)。虽然各地充当城隍的人物不尽相同，但城隍的神格和职能基本相同，信仰者的目的也大致一样。

第二，有固定的祭祀场所(城隍庙)。明代以后几乎每个城市都建有一座城隍庙，人们入庙烧香求神，在庙中举行各种信仰仪式活动。

第三，有固定的祭祀时间。每年的清明、七月半、十月朔、城隍神诞日、城隍夫人诞日等都是法定的祭祀日子，年复一年，周而复始，不仅表现了人们对城隍神的崇拜，而且无形中强化了人们的宗教情绪。

尽管城隍信仰有以上与一般宗教相同的地方，但它毕竟不属于宗教：它没有固定的组织，虽然“三巡会”、“城隍诞”等活动是集体性的信仰活动，有“会首”统一组织，但多为应时乌合，时过即散；没有教义不同的宗派；信仰城隍的人们是功利的、实用的，没有深奥的教义和严格的教规；城隍庙管理人员中虽然有一些道士，但他们不从事宣传教理活动，是庙宇的清洁工、保卫人员。因此，我们认为，城隍信仰不同于一般的民间信

仰，也不同于严格意义上的宗教，具有准宗教的特点。

3. 信仰群体的特殊性

中国是一个农业大国，一般而言民间信仰者的主体是广大农民，他们因为文化水准较低，又长期处于封闭落后的环境之中，因此保留较多的原始思维的遗存，对神灵最为相信。而城隍信仰是城市中的民间信仰，因此它的信仰主体是城市居民而不是农民。具体来说可分为三个层次：一是封建官吏和文人学士；二是城市中的工人、商贾以及凭借各种手艺的谋生者；三是城镇中的三教九流，如妓女、乞丐、鸡鸣狗盗之徒。三类人中以第二类居多数，信仰最为虔诚。后一类则信仰目的最为奇特，如妓女祈求城隍保佑多接嫖客，小偷祈求多偷钱，令人啼笑皆非。

二　亦人亦鬼亦为神

——城隍神的"神格"与职能

城隍信仰能够在中国古代社会流行一千多年，能够吸引如此众多的信仰者，除了诸如巫风盛行、一般民众观念中保留了较多的原始思想和思维方式、人们对神灵的依赖性强等社会的客观因素和人们认识的主观因素外，城隍神本身的特性也是一个很关键的因素。也就是说，城隍神的职责范围与民众的生活有密切的关系。在民众看来，城隍神能够为他们的生活和生命提供保障；信仰城隍能够带来实惠和功利性。城隍神的神格、职能和信仰者的信仰目的相吻合，只有这样，才能得到人们的信仰和崇祀。

在分析城隍神的神格、职能之前，我们应该看到，同其他民间神灵信仰活动一样，城隍信仰是一项历史文化事象，在其漫长的历史发展过程中，存在着诸多导致其变异的因素：如某一历史时期旱涝灾害、瘟疫、病虫害等自然灾害或是战争频繁发生而导致其信仰程度的深化；随着生产力的发展而出现民众信仰目的、审美观念、价值观念的变化；国家政府的提倡或抑

制而引起信仰面的增广或缩小、信仰心理的增强或淡化等。城隍神一方面掌握“大权”，能够左右城市居民的生活；另一方面他是城市居民塑造的，他的一切权利都是民众赋予他的，民众随时都可能根据自己的需要、根据自己的喜怒哀乐来改变城隍神的性格。因此我们说城隍神的神格、职能不是一成不变的，而是不断变化发展的。其发展总体而言，经历了一个从单一到复杂，从位卑到位尊的过程。

（一） 城隍神的“神格”

城隍神是什么性质的神？城隍神的原型是谁？城隍神是如何塑造起来的？这是我们研究城隍信仰首先必须要解决的问题。

城隍神的原型，学术界一般认为是《礼记》天子八蜡中的水墉神。《礼记·郊特牲第十一》中记载：

> 天子大蜡八。伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也；岁十二月，合聚万物而索飨之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬也。祭百种，以报啬也。
>
> 飨农及邮表畷、禽兽，仁之至，义之尽也。古之君子，使之必报之。迎猫，为其食田鼠也。迎虎，为其食田豕也。迎而祭之也。
>
> 祭坊与水庸，事也。曰：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其宅。”

何为大蜡八？郑玄注：所祭有八神也。许慎《说文》云蜡“从虫昔声，……曰年终祭名者矣”。大蜡八即年终祭祀的八位

神，他们是：司啬、百种神、农神、邮表畷、禽兽神、坊、水墉、昆虫。其中水墉居其七。对水墉的解释，历代学者有一些分歧：

郑玄注曰："水庸，沟也。"

孔颖达疏曰："坊者所以蓄水，亦以障水，庸者所以受水，亦以泄水，谓祭此坊与水庸之神。"

《续文献通考·群祀考》三引《春明梦余录》则说："水则隍也，庸则城也。"黄协埙《锄经书舍零墨》卷一、赵翼《陔余丛考》卷三十五皆持此观点。

从以上材料和考辩看，我们大致可以肯定水墉是农田中的沟渠，水墉神也即沟渠神，古时人们在每年年终祭供他和其他七位与农业生产有关的神灵，庆祝农业丰收，感谢他们的恩赐。因此，最早的水墉神原是农田之神，总体而言与城隍神相距甚远，还不是城隍的原型。真正的城隍神原型可能是由沟渠神发展而来的村落保护神。随着农业生产的发展和牲畜的大量饲养，人类逐渐结束了游移不定的游牧生活，过上了定居的生活，出现了聚族而居的村落。早期的村落，为了生活的便利，往往选择依山旁水之处，尤其是水，是原始人选址的首要条件，几乎是无水不成村；同时，为了防止野兽的骚扰和外族的侵犯，往往在村庄的周围挖一条深沟，围上篱笆。因水墉神人们已经很熟悉，而村落周围的深沟与农田中的沟渠形式相同，因此人们相信同样有沟渠神的存在，但他的功能已成为村落保护神。

从这个角度考虑，城隍神原型在中国出现的时代是相当早的，可以追溯到距今五六千年的新石器时代晚期。

首先，从农业生产的情况看，我国在新石器时代已具相当规模，并出现了原始村落。

在吴越地区，1973年，考古工作者在浙江余姚河姆渡村的

新石器文化遗址(距今约七千多年)中，发掘了第四层400平方米范围的遗址，普遍发现有稻谷、谷壳、稻杆、稻叶的堆积，厚度从10厘米到80厘米不等，同时还出土了许多制作粮食的农具——骨耜，仅第四文化层就有76件。通过对谷物的科学鉴定，不仅是属于人工栽培的水稻，而且有籼、粳两亚种和过渡类型，属于耜耕农业阶段。[1]此外，在浙江桐乡罗家角、杭州。水田畈、余杭良渚、吴兴钱山漾、宁波八字桥，上海青浦松泽、马桥以及江苏无锡仙蠡墩、吴县草鞋山、南京庙山等新石器文从遗址中，均发现了稻谷。尤其是良渚文化(距今约四千至五千年时期，出现了大型三角形石犁、石耘田器、石镰等，表明已从耜耕发展到犁耕阶段，使精耕细作成为可能，农业产量也因此而大大提高。水稻种植已成为当时吴越地区的主要生产门类。

在南部、西南部特别是云南，考古工作者也先后发掘了多了处谷粒和炭化米谷壳，均系新石器时代的遗存。如早在1939—1940年，著名学者吴金鼎、曾昭燏、王介忱等人就对大理点苍山的马龙，佛顶、中和、龙泉及白云诸峰的史前遗址进行了考古发掘在他们的报告中说："苍山坡上，凡经古人居住之地，必有阶梯式之平台……经发掘后，证明此类平台为古人住处及农田两种遗址。此等平台所在，察其周围地形与水源，知其不适于有种稻。因是揣想古人所种植者，为适于旱地之农作物。史前遗所在，多为山之缓坡。每址包含四五台至十余台不等。每址居民散处各台上，不相连接。大概当时居民，同一血统，或同一部落者，散居于同一坡上。每家各就其居处，营其附近之农田。"[2]可知他们已定居从事原始农业生产，种植的是旱地农作物如粳型陆稻(旱谷)、杂粮等。又如距今约四千年的白羊村遗址中，

[1] 参见《河姆渡遗址第一期发掘报告》，载《考古学报》1978年第1期。
[2] 《云南苍洱境内考古报告》，李庄，1942年。

发掘出窖穴48个，分布于房基近旁，状为圆形、方或不规则形，多数窖内储有谷类作物[1]，说明当时的农业已达到了一定的发展程度，出现了谷物的剩余和储存。

在湘楚地区，也在新石器时代就开始水稻栽培。在屈家岭、石家河等遗址的红烧土中，发现了大量稻谷壳。据丁颖先生研究，这些地方在新石器时代所种的水稻是谷粒较大的粳稻，其粒形与现在南方栽种的粳稻相近。[2]也有学者认为，楚人是祝融集团的后裔，擅长以"斧耕火种"形式种粟，后来随着向江汉平原纵深推进，吸收了长江流域的种稻技术，从此种植水稻代替了种粟，水稻成了楚人的主要食物。

在中原地区，属于新石器时期的裴李岗文化、磁山文化、仰韶文化、大汶口文化、龙山文化，均出土有大量的石镰、石铲、石斧、石刀等与农业生产有关的生产工具，和猪、狗等家畜残骨，并多处出土了碳化的粟粒。说明该时期中原地区的主要生产方式是农业，但种植的品种与南方地区不同，主要是旱地作物(粟类)。

以上考古发现材料充分证明，中国以农业为主要生产方式和各区域不同的农业生产类型在新石器时期已基本形成。因为农业是以土地为生产对象的，所以伴随着农业生产的发展，定居成为可能和必然。于是，逐渐出现了以血缘关系或以氏族部落为单位的村落。目前为止，考古发现的最早的新石器时代的村落是河南新郑裴李岗与河北邯郸磁山遗址，大约公元前六千年左右。虽然这两处遗址文化层散布范围较狭小，堆积较浅，但遗址中发现有房基、窖坑、陶窑和墓地，遗物有农业生产工

[1] 云南博物馆:《云南宾川白羊村新石器时代遗址》。

[2] 丁颖:《江汉平原新石器时代红土中的稻谷壳考查》，载《考古学报》1959年第4期。

具、粟及家畜骨骼，具备早期聚落的特征。[1] 新石器时代最典型的村落是陕西西安半坡遗址和浙江余姚河姆渡遗址。

半坡聚落居住区的总面积复原起来有3万平方米，已发掘的只占五分之一，在这范围里共有30座房屋。房屋的形制有方有圆，有半地穴式，也有地面建筑，且结构合理，说明当时的房屋建筑已达到了一定的水平。尤其值得注意的是半坡遗址聚落中心还有一座“大房子”，其他房屋的门大都向它开。房基稍稍洼入地下，墙壁用黄土夹草筋、树枝和树叶做成，极其坚实，表面光滑平整，经火烤过。进门有一大间、后部分隔为三小间。前者可能是议会或祭典的厅堂，后者隐奥，当是氏族长的卧室。从这座大房子的形制及其功能分析，半坡遗址无疑是一个氏族的成员聚居而成的原始村落。如果从已发掘范围的房屋密度推算，当时半坡当有房屋200百座以上。每座平均面积20平方米，能住2至4人，则当时半坡聚落可有400至800人。约略言之，六千年前的半坡已经是一个拥有五六百人的大农庄了。[2]

河姆渡遗址位于杭州湾南岸、四明山和慈溪南部山地之间的一条狭长河谷山原上，西、南两面滨临姚江，过江是四明山麓，东、北两面一片平原。地质钻探，这片平原的耕土层以下有厚度不一的泥灰层，是湖泊沼泽水退淤积造成的，穿过平原则为慈溪南部山地。这些迹象表明当时河姆渡周围的地形应是平原、湖沼和丘陵山地的交接地带。河姆渡村落早期的居室是干栏式结构，栽桩架板，分高、低干栏两种。到了第三文化层末期，约在公元前三千五百年左右，河姆渡已出现地面建

[1] 许顺湛：《论裴李岗文化》，载《河南文博通讯》1980年第1期；李友谋：《裴李岗遗址1978年发掘简报》，载《考古》1979年第3期；《河北磁山新石器遗址试掘》，载《考古》1977年第6期。

[2] 《西安半坡》，文物出版社1989年版，第228页。

筑。[1]河姆渡两次发掘虽都发现居住遗址，但现在仍然不能勾勒出当时聚落的面貌，六七千年前该地有多少人居住，难以估计。不过，从大量生产工具、动物遗骨以及碳化稻谷的发现，当时在河姆渡生活的先民至少不会少于五六百人。

以上对新石器时代原始村落情况的简单介绍，说明至迟在八千年前中国大地上就出现了村落，而到了距今五六千年的新石器时代的中后期，氏族村落已遍布大江南北，而且已经出现了规模相当大的村落。原始村落雨后春笋般的出现，是农田中沟渠神(水墉)向村落保护神演变的关键，也是中国城隍信仰形成的基础。

其次，从现有的考古发现看，新石器时代的一些村落遗址周围往往挖有一条深沟。如半坡村落遗址围绕居住区就有一条深5—8米、宽5—6米的壕沟，[2]临潼姜寨遗址也有同样的发现。[3]1988年发现的江苏句容丁沙地遗址，位于遗址南部有一条灰沟，其方向由东北向西南倾斜，长约40米，口大底小，上口宽约19—22米，深3.5—5米，底部宽2.5米。经考古专家鉴定，丁沙地是一个早期的定居农业氏族的聚落遗址，而大灰沟则类似于半坡、姜寨等遗址周围的围沟。[4]河姆渡遗址因聚落范围尚未确定，其防卫措施我们也无从推敲，但村落背山面水，天然具有防卫作用。事实上，一些较大村落为了防御敌人(强盗)入侵和

[1] 参见《河姆渡遗址第一期发掘报告》，载《考古学报》1978年第1期；《河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，载《文物》1980年第5期；《碳十四年代测定报告(四)——河姆渡遗址年代的测定与讨论》，载《文物》1979年第12期。

[2] 《西安半坡》，文物出版社1963年版，第9页。

[3] 《临潼姜寨》，文物出版社1989年版。

[4] 南京博物院：《江苏句容丁沙地遗址试掘钻探简报》，载《东南文化》1990年第1、2期。

猛兽害人害家畜而在村落周围挖一条深沟、围上篱笆或石(土)墙的情况一直延续到后代。1992年2月18日，我们在浙江永嘉县作民俗考察时，发现古村落苍坡村至今还保留着南宋时的围墙。苍坡村是我国现今保留比较完好的宋代村落，虽然几经沧桑，明清时重修过多次，但基本上保留了宋代的建筑风格。尤其是村落周围石砌的围墙古朴坚固，经受住了近千年的风风雨雨，至今仍然完好。围墙共有四门，至今雄风犹在。除了围墙外，我们从图1中还可看出壕沟的影子，现在只是一条小水沟，从前可能要比现在宽得多、深得多，起码图中的石子路也是壕沟的一部分。

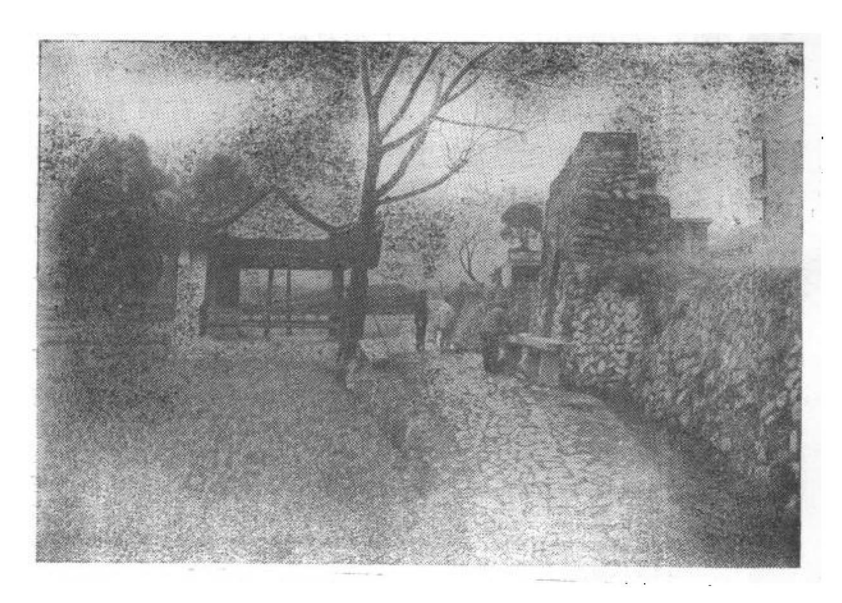


图1 围墙边的水沟及石子路

因此，从历史发展的序列来看，随着原始农业的出现和发展，人类开始了定居的生活；因为定居，逐渐形成了原始的村

落；为了保护村落居民的安全，人们在村落的周围挖凿一条深深的沟堑，并建上其他一些防御设施如篱笆、土墙、石垒物。这是人类心智发展、文化进步、经验积累的必然结果。既然这些环沟和建筑物能够防止野兽搔扰、有效地抵御外敌的侵袭，那么人们对它肯定是非常感激的，在原始的“万物有灵”观念支配下，原始初民把它神化，在一定的时间进行祭祀活动。这种推测虽无确据可证，但结合当时的生产、生活情况、原始初民的思维方式和思维能力等因素进行考察，恐怕与实际情况不会相距太远。

综上所述，我们认为城隍神的雏形是原始村落的保护神——即对环绕村落四周的沟堑和建筑物神化的产物，它借用于八蜡中的水墉(农田中的沟渠神)，是水墉的另一种形态(或者说是水墉发展的第二阶段)。因为原始村落保护神古籍中缺乏专门的名词和记载，为了叙述方便，暂且也可以把水墉称为城隍的原型。

从中我们可以看出，城隍的雏型——村落保护神，像早期的山神、水神、风神、雨神一样，属自然神。随着生产力的发展，人们积累的物质财富不断丰富，人口也不断增加，出现了进行物资交换的场所——市，逐渐形成了人口相对集中的城镇。最初的城镇只不过是大的村落而已，像其他村落一样在其四周有环沟和简易防御建筑物。伴随着历史的发展，城市的功能逐渐与村落脱离，因为城市经济相对来说比较繁荣和富裕，简易的防御建筑物逐渐被高大的城墙所代替，围沟也成为又宽又深的护城河，村落保护神便升格为城市保护神——城隍神。

在城隍神形成的早期，仍未脱离村落保护神的特性——从神格而言是自然神，从功能而言是地方保护神。到了汉代，出现了正直之人死后为城隍的观念，城隍神从自然神演变为社会

神，其功能未变。到唐代，城隍神又成为冥间地方官，其功能和管辖范围大大增加(详见第三章)。

(二) 城隍神的职能

> 城隍……其名肇于古史之造字，其用著于周易之系文，至稽祀典则自汉，迄今遂为天下之通祀。其所以祀之者得非以雨旸不时神其斡之，蝗蝻伤稼神其祛之，疠疫之灾神将亟之，寇贼奸慝神将殄之，贪残蠹政神其鉴之，忠孝贤良神其福之，运其机于冥然，著其功于昭明，此皆神之能事。[1]

城隍的职能在早期是单一的——保护某一城市的安全。随着城隍从自然神向社会神的转变，其职能也不断扩展，不仅负有守御城池、保障治安之职，而且掌握当地的水旱吉凶、冥间事务，甚至科名桂籍、驱狼灭虎、鸡鸣狗盗、寻人寻物、破案捕贼也要祈请城隍，成为与人世间地方官相对应的地方官，一阴一阳，共同治理一方。其职能概括起来主要有以下几方面。

1. 护城保民

这是城隍最原始和最主要的职能。有关这方面的情况，史书及各地方志中记载颇多。

如最早记载城隍显灵事迹的《北齐书·慕容俨传》中就描述了这样一件事：北齐文宣帝高洋天保六年(公元555年)，清河王高岳派遣慕容俨镇守郢城。慕容俨刚刚入城，梁的大都督侯瑱、

[1] 嘉靖《夏津县志·重修城隍庙记略》。

任约便率水陆大军紧逼城下。慕容俨率军严守，侯瑱久攻不下，便在通往郢城的水路交通要道的上游鹦鹉洲上种了许多名叫荻洪的水草，以图阻止北齐的粮草运行。荻洪长得很快，不久便在河中长得满满腾腾，船只进不来，郢城与外界的通讯全部断绝了，成了一座孤城。城中军民人心惶惶，情况十分危急。慕容俨以忠之教导、和颜安抚都没起什么作用。正巧城中有座祠，人们称之为城隍祠，祠中供奉城隍神，平时城中居民凡是公私之事，都要到祠中祈祷。慕容俨顺从军民之意，到城隍祠中乞求保护。说也凑巧，不一会，大风骤起，河中翻起惊涛骇浪，荻洪全被大水冲得无影无踪。梁军又以铁链横锁大河，慕容俨又去祠中祈求，半夜里大浪滔天，铁链全被掀断。梁军如此三次拉铁链，三次被风浪冲垮。城中军民欢欣鼓舞，都以为有城隍神暗中相助，因此士气大振。这时，梁军又发动猛攻，侯瑱在南，任约在北，南北夹击，欲以火攻。慕容俨值城中士气大涨，率兵出城与敌军激战。结果大胜而还，还生擒了不少梁兵，后来又杀了梁军大将张白石。从这则故事中，我们可以看出，郢城城隍忠于责守，协助守城官兵击退了敌军的进攻，保卫了全城人民的生命财产。也可以说，城隍神的"发迹"就是从护城保民开始的。

又如上海城隍秦裕伯之所以香火兴旺，之所以名闻全国，是因为相传他救过全城百姓的性命：清朝初年，上海地区遭受大批海匪的侵犯骚扰，城内的官仓、粮库被洗劫一空。朝廷调派苏州王总兵剿匪，结果大败而归。那些残兵败将还在溃逃之际沿途掳掠，百姓忍无可忍，纷纷聚集到总兵府前大骂王总兵。王总兵生怕兵败失利的消息传到上司那里不好交代，就恶人先告状，在巡抚大人周国柱面前告上海百姓与海匪串通，指点官仓、粮库地址，使国家财物损失惨重。周国柱偏信一面之词，

以为真是暴民作乱，顿时动了杀机，下令第二天一早把从浦南到静安寺一带的百姓全部杀光。当时上海县县令阎绍庆以全家人性命作担保，力劝巡抚不可屠城，但无济于事。巡抚大人周国柱连夜调兵遣将，布置人马，直至深夜。随后，他坐在巡抚府的二堂上，酌酒独饮，单等鸡叫一声，就下令屠杀暴民。正睡意朦胧之际，忽听得庭院中"嘭"的一声，抬头一看，庭院里来了个身穿红袍、手拿象牙朝笏的大官儿，在灯光下，神色端重。周国柱仔细一打量，发现来者是城隍庙里的城隍老爷，不免惊恐万分，刚想开口，只见城隍老爷张大双眼，直视着周国柱，摇了三次头，又举起右手摇了三摇。这一来，周国柱心里捉摸开了：呀，会不会是百姓有冤，城隍老爷来为民请命哪！他连忙起身离座，深深作了一揖，说："城隍显灵，百姓定然有冤，本官当取消屠民之令。"他的话音未落，眼前金光一闪，城隍老爷早已无影无踪。（此事事实上是由上海县令阎绍庆和巡抚府内蒋师爷等人策划的，假城隍由蒋师爷装扮。）由此，上海市民躲过了一场大灾难，城隍老爷也得了个爱民如子、极有灵验的好名声。[1]

在充满神灵观念的人们看来，对城镇居民生命财产的危险有时来自"超现实"的力量，或是人们有意或无意中得罪了神灵，神灵以"灭城"的办法进行报复；或是神灵为了自身的利益，不顾全城百姓的死活。对此，人类束手无策、毫无办法，既无能力预测，也无能力加以有效的制止，而处于冥冥之中的城隍神，承担起了"御敌护城"的责职。如《古今图书集成·神异典》引《广异记》中就记载了这样一件事：

[1] 《上海城隍救百姓》，载《中国民间故事集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年10月内部刊印。

> 开元中，滑州刺史韦秀庄来城楼，忽见一人长三尺许，紫衣朱冠参谒，曰即城隍之主："黄河之神欲毁我城，以端河路，我固不许。后五日当大战于河滨，恐力不禁，求救于使君。若得二千人持弓弩物色相助，必捷。"至期，秀庄率劲卒二千登城。河中忽晦，须臾有白气直上十余丈，楼上有青气出相萦绕。秀庄命射白气，气形渐小至灭，青气独存，逶迤如云峰状，还入楼中。初，黄河近楼下，此退五六里。

黄河神因为要拉直河道，欲淹没滑州城，小小的城隍神居然敢公然与大名鼎鼎的黄河神抗争，决一雌雄，这种不畏强暴的"玩命"精神，典型地表现了城隍作为城市保护神的特性；同时，因为城隍神的神力远远不及黄河神，只得显形求助于人间官兵的威力，可见这位滑州城隍不仅敢作敢为，而且足智多谋，为了保城不遗余力。

2. 祛灾除患

城隍神是冥界的地方官，掌管当地的冥间事务及人力所不及的其他一切事情，除了保护该城市的安全外，还要保护该城（唐代城隍成为冥官后，其职权范围有了扩大，由原来的一城市保护神，上升为该城所在的县、州、府的保护神）百姓免受灾患之苦。故中国古人认为"神依人而血食，能为民御灾捍患，有祷辄应"[1]。人们遇灾难祸祟都要求助于城隍。如嘉靖《略阳县志》卷二牛钺《城隍灵应记碑》中有如下记载：

[1] 嘉靖《蕲州志》卷三十《重建城隍庙记》。

> 略阳近历年来，旱涝相仍而饥馑荐臻，河水屡患而民穷盗起，邑之为患甚不堪矣。晋阳李公遇春于嘉靖戊申十有二月来尹兹土，观斯民之困苦，慨景物荒凉，忧惧不宁，图念无聊，而惟斯神仰赖焉。是岁冬久不雪，民益皇皇，移牒于神，官民祈祷，初三日午大雪沾足，十六日卯又雪。暨次年春方旱祈雨，三月初五日大雨，初八日止，二十一日复雨，其年夏麦秋禾俱登。昔者之饥民始安矣。越庚戌年五月大旱祈雨，未几即于十五日雨甚滂沱。六月炎旱，禾苗将枯，立坛虔告，二日内雨即沛然，秋成五谷大丰，家给人足。……若夫民之疾苦，政之愆忒，默祷于神，无一不应。以至河水无患，城廓不淪，尤神之功也。五谷丰稔，寇贼屏迹，亦神之德也。

这位城隍神真是神乎其神。在虔诚信仰心理的支配下，人们把自然界的风调雨顺、社会的平安都归功于城隍神的护佑。同时，也认为城隍神的护佑是应该的，是他义不容辞的责职。城隍神既然为一方的冥世长官，既然享受人间的烟火，就应该为当方土地的民众排忧解难。正如姚汀在《城隍庙祈雨文》中所说："惟我国家建邦设邑，必立神以祠之，所以奠其幽赞之功而补吾人力之不逮也。且人以神而生，神亦依人而立。神有庙宇，吾人修之；神有香火，吾人守之；神有祭祀，吾人承之。则吾人之有忧患，神亦当捍卫救护于冥冥之中矣。"[1]这是中国民间信仰中功利特点的最显著表现，也是民间神灵信仰的普遍信仰心理——虔而持疑，敬而远之，临时抱佛脚。这在城隍信

[1] 正德《袁州府志》卷三十一艺文二。

仰中表现尤为突出。城隍神为民祛灾除患的事迹流传很广，常常为历代文人载入史书和各地方志之中，概括起来可细分为如下几方面：

（1）兴风降雨

雨水是农作物生长的重要要素，对于以农为本的古代中国来说，雨水的适量与否决定着农业收成的丰歉和整个社会经济的成败。农业生产对雨水的绝对依赖性和古代科学知识的贫乏，造成了古人对神灵的崇拜心理，认为旱涝是神灵意志的产物，从而臆造了无数掌管雨水、旱情的神灵，并对它们顶礼膜拜，祈求它们的恩赐和福佑，以求得风调雨顺、物阜年丰。求雨习俗起源甚早，早在殷商时期就已出现“烄”“舞”的求雨法，在甲骨文中有大量记载。“烄”是将人或牲畜放在柴堆上焚烧，以祭告雨神降雨。“舞”是由巫觋舞蹈呼叫以求降雨的行为。“烄”后演变为“暴”，即将人置烈日之下曝晒以求雨。“舞”至周代则演变为“雩”，即《礼记·月令》所载：“仲夏，命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于人者，以祈谷实。”注疏曰：雩，吁嗟求雨之祭也。雩帝，谓为坛南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也。在这种求雨方式中，帝王官员是主角，从事乐舞的巫觋则充当配角，场面极其壮观，是自周至清，历代统治者的主要求雨形式。汉代以后，向龙求雨的方式开始盛行。俗信认为龙是江河湖海的主宰，掌管风雨的布施，因此具有呼风唤雨的本领。向城隍祈雨的方式至迟在唐代即已盛行。唐时许多文人如张说、张九龄、许远、韩愈、杜牧、李商隐等都写过祭城隍文，祈雨解旱。如韩愈任袁州刺史时，曾作《袁州祭神文》三首，其一曰：

维年月日，袁州刺史韩愈，谨告于城隍神之灵。刺史无治行，无以媚于神祇，天降之罚，以久不雨，苗且尽死。刺史虽得罪，百姓何辜？宜降疾咎于某躬身，无令鳏寡蒙兹滥罚。谨告。[1]

杜牧在黄州做刺史时，天大旱，他也曾到城隍庙中求神降雨，为后人留下了一篇言辞诚恳的《祭城隍神祈雨文》：

下土之人，天实有之。五谷丰实，寒暑合节，天实生之也。苗房甲而水湮之，苗秀好而旱莠之，饥即必死，天实杀之也。天实有人，生之孰敢言天之仁，杀之孰敢言天之不仁。刺史，吏也，三岁一交，如彼管库，敢有其宝玉；如彼传舍，敢治其居室。东海孝妇，吏冤杀之，天实冤之，吏杀可也，东海之人，于妇何辜，而三年旱之。刺史性愚，治或不至，厉其身可也，绝其命可也，吉福殃恶，止当其身，胡为降旱，毒彼百姓。谨书诚恳，本之于天，神能格天，为我申闻。[2]

从以上两则祈雨文的情况看，向城隍求雨都是由地方最高长官亲自出面祈求的，祈雨文则焚烧于城隍神塑像前，请他把旱情呈报给玉帝，下雨救民。由于地方官与城隍神的关系颇为微妙，一方面是人神关系，所以不能不示以恭敬；另一方面，两者同属地方长官（阴、阳之不同），都有治理好地方的职责，是平起平

[1] 《全唐文》卷五六八。
[2] 《全唐文》卷七五四；另见《樊川文集》卷一十四。

坐的"同僚"，地方上发生旱灾，两者都有责任，因此地方官在祝文中的祈请并不特别客气，有时甚至颇有命令、威胁的口气。如《缙云县城隍神记》中记载：

唐乾元二年秋七月不雨，八月既望，缙云县令李阳冰躬祈于神，与神约曰：五日不雨，将焚其庙。及期大雨，合境告足。县官与耆耋群吏，乃自西谷迁庙于山巅，以答神休。[1]

李阳冰的态度完全是上级对下级的口吻，这也是古代求雨仪式中惯用的手法。有些地方甚至有把城隍塑像（或木雕像）抬至烈日下曝晒以求雨的做法。

（2）停雨放晴

雨少则旱，雨多则涝。连续下雨，洪水泛滥，比于旱的危害性更大，损失更为惨重。人们又认为城隍神有涝时放晴的本领，祈求他停雨放晴，其做法与祈雨大致相同。《续仪封县志稿》（公元1947年）卷六中记载了其仪式：

祈晴：香案陈设城隍庙，拜用红毡，僧道各一班，开坛诵经，各官衣素服，步行至庙，行礼，宣疏文，毕；再行礼，焚疏文，揖退。

唐代著名诗人李白在《天长节度使鄂州刺史韦公德政碑》中

[1] 《全唐文》卷四三七。

记载了这样一件事：韦良宰任鄂州刺史时，鄂州下大雨，发洪水，“大水灭郭，洪霖注川，人见忧于鱼鳖，岸不辨于牛马”。韦良宰便到城隍庙中祈晴，对城隍神说：“若三日雨不歇，吾当伐乔木焚清祠。”果然天气就转晴了。

张九龄也曾作《祭洪州城隍神文》，祈城隍停雨放晴：

维开元十五年岁次丁卯六月朔壬寅十日辛亥，中散大夫使持节都督、洪州诸军事、洪州刺史上柱国曲江县开国男张某，谨以清酌腩醢之奠，祭于城隍神之灵，恭惟明神，懿皆潜德，城池是保，民庶是依，精灵以秉，正直攸好，忝牧此都，敢怠在公，道虽隔于幽明，事或同于表里。今水潦其降，亦惟其时，而淫雨不止，恐害嘉谷。谷者人之所以为命，人者神之所以为祀，祀不可以为利，义不可以不福，阖境山川，能致云雨，岂无节制，愿达精诚，以时弭灾，无或失稔，则理人有助，是所望于神明，尚飨。[1]

(3) 驱除兽患

城墙、护城河的最初意义是防止外敌的入侵和野兽的骚扰，因此，城墙、护城河的化身城隍神也就理所当然地具有驱除兽患的本领。光绪《寿阳县志》卷十一记载了邑令钟汪杰撰写的《祭城隍讨狼文》，兹引如下：

维道光十一年五月九日庚申，寿阳县知县钟汪杰，谨以名香清供，致祷于城隍尊神之前。曰：惟神职司

[1] 《全唐文》卷二九三。

幽冥，福佑邑社，一方之内，相安谧静，神之功也，民之祐也。……兹岁春夏之交，邑之西乡多狼患，伤害童稚，乡之人目为神狼，不敢捕。有知其妄者，又以邑旧无猎户，不能捕，狼益肆虐，旬日间毙数人。乡人始来告余，请出示督役往捕之。盖将以天子之命官，守天子之土宇，藉天子之威灵，以为民除害，使民之不敢捕者捕，不能捕者能。而今而后，狼将无所施其残害耶。顾又思之，狼阴畜也，性险而忍，其出也以夜。神为治阴之官，能理阴以佐阳，故无地无神、无日无夜不有神游，以默佑生人之治。今狼为害，当藉神力以除之，乡之人但知告于人，不知告于神，又不知告于邑之大神。神统一邑治阴之事，亦或未及周知，致使狼害不已。此人不告之过，非神之过也。况神聪明正直而壹者也，神无不闻，神无不见，神以正直之名，而令残害之畜窃其号以惑人，此必神所不知，神知之必不容其假阴之侵阳，而急歼之矣。爰及乡人之所告，以转告于神，神其将为民除害，使阴类廓清，阳生普壮，并以佐圣天子爱养万民之治，斯神之功也愈大，而民之祐也亦隆，神其听之哉！尚享。

堂堂的朝廷命官、一县之令，居然为狼患而专门写一篇祭文，祈求城隍神帮助消灭狼群肆虐之患，貌似滑稽可笑，但邑令作此文时肯定是很认真的。从这篇祭文中我们发现，祭城隍与捕狼联系在一起，除了前面所述城墙、护城河具有防止野兽搔扰的特点外，还有另一层意思：城隍是冥官，属阴；狼生性狡猾，又常夜间外出活动，也属阴；因此狼也属城隍神管辖，消除狼患是城隍神的职责之一。

同狼患一样，虎患也是古人的灾难之一。有了虎患，当地官吏也往往要祈求城隍神相助。如明代万历年间郴州知州胡汉在重修城隍庙记中记载：

> 郴州故有城隍庙，岁久就弊，余尝欲修之，未果。今年春，虎在郊外，日搏人犬彘，余以为致患在守，因闭阁自讼。人有告者，言郴(州)城隍素称灵应，盍往祷之。余斋沐往告，告之夜，虎垂尾遁去。民护呼谓神贶若桴鼓，在余亦谓神昭昭矣。[1]

(4) 除妖

妖怪观念产生于原始社会，是万物有灵思想的产物。原始人相信自然万物也像人一样有灵魂、有情性，而且灵魂是不灭的，可以互相转换，可以脱离原来的形体而祸、福人类。战国时期还保留了不少这类妖怪，如《国语・鲁语下》云："木石之怪曰夔蝄蜽，水之怪曰龙罔象，土之怪曰羵羊。"又如《左传・宣公三年》的"螭魅罔两"，注云："螭，山神，兽形；魅，怪物。"这是原始的妖怪观念。到东汉时期妖怪观念中渗入了道家、神仙家的思想，认为生灵活得久的则可成怪。如王充《论衡・订鬼篇》中说："夫物之老者，其精为人；亦有未老，性能变化，象人之形。"葛洪《抱朴子》对此论述更详："万物之老者，其精悉能假托人形"，"狝猴八百岁者变为猨，猨寿五百岁变为玃……虎及鹿兔，皆寿千岁，寿满五百岁者，其毛色白。熊寿五百岁者则能变化。狐狸豺狼，皆寿八百岁，满五百岁，则善变为人形。"[2]任

[1] 万历《郴州志》卷三十二。
[2] 《抱朴子・对俗》。

何生灵，只要经过一定的年限，就可成精，就可变为人形。这一方面是对先秦妖怪思想的约束，即不是任何物体皆可成精，而只有活得久的才能变为妖怪；另一方面也是对先秦妖怪思想的发展。魏晋以后这类妖怪非常多，如干宝《搜神记》中就记载了狐狸精、鹿精、猪精、蛇精、树精、饭臿精等达上百种。在这些观念的支配下，人们有时生病、发生灾祸，常常把它归罪于妖怪的祸祟。但妖怪是属于神灵世界的，人类对此毫无办法，只得求助于神灵世界的官僚、正神，祈求他们除妖消灾。其中，城隍神是冥世的地方官，又正直不阿，因此经常充当为民除妖的角色。有关这方面的事例史书及方志中记载甚多。如《子不语》卷十中就记叙了一则城隍、关帝、温元帅联合治猴怪的故事：

> 杭州周云衢孝廉有女，嫁盐商吴某之子。吴以住屋颇窄，使居园中书舍。婚三月矣，忽周女患奇疾，始而心痛，继而腹背痛，继而耳目口鼻无不痛者，哀号跳掷，人不忍见。遍召医士，莫名其病。但见黑白气二条缠女身，如绳带捆缚之状。云衢与吴翁斋醮无效。不得已，自为牒文投城隍神及关帝处。半月未见灵应，又投文催之。果一日，云衢与其女乃婿俱白昼偃卧，若死去者，两日而苏。家人问之，据云衢云："城隍神得我牒文，即拘此妖。妖抗不到，直至催牒再至关神处，神批发瘟元帅擒讯。讯得为祟者，乃一雌猴，其白黑二气，则黑白二蛇也……"此乾隆四十四年七月间事也。

原来，四百年前，云衢之女是余家的小婢，吴某之子是猎人。

一次，雌雄两猴在余家花園偷吃果实，被小婢用石块投掷驱赶，雄猴逃时被猎人射死。雌猴在括苍山修炼成精，这次乘周、吴成亲之机，作祟以报杀夫之仇。[1]从这则例子中我们可以看出，发生类似的情况，人们首先是向城隍求助。有时城隍神力不及妖怪，则只好另请更高一级的神灵。

3. 惩治恶鬼，安抚厉鬼

中国古人相信“鬼”的存在，认为鬼生活于与人世相对应的另一世界——冥界，但又与人世关系密切，有时还要到人世来活动，或降灾作祟，或赐福助人，在一定范围内左右着人类的生活，所以活着的人们要讨好他、收买他或者威慑他，以企求他们不要到人世来害人。

城隍神是冥世的地方长官，该府、州、县的鬼卒都是他的“属民”，都归他管辖，所以人们相信他具有惩治恶鬼、安抚厉鬼的本领，凡是发生鬼作祟的灾祸都要求助于他。这种情况古籍中记载也非常多。如袁枚《子不语》卷三中就记载了一则城隍嫉恶如仇，怒斩害人的恶鬼的故事：

台州朱妪女，已嫁矣。夫外出为业。忽一日，灯下见赤脚人，披红布袍，貌丑恶，来与亵狎，且云“娶汝为妻”。妇力不能拒，因之痴迷，日渐黄瘦。当怪未来时，言笑如常，来则有风肃然，他人不见，惟妇见之。……女父与袁[2]连名作状，焚城隍庙。是夜，女梦有青衣二人，持牌唤妇听审……五更，妇醒曰：“事

[1] 《猴怪》。
[2] 袁即妇之姊夫，名承栋。

已审明，此怪是东埠头轿夫，名马大。城隍怒其生前作恶，死尚如此，用大杖打四十，戴长枷，在庙前示众。”从此妇果康健，合家欢喜。未三日，又痴迷如前，口称：“我是轿夫之妻张氏，汝父、汝姊夫将我夫告城隍枷责，害我忍饥独宿。我今日要为夫报仇。”以手爪掐妇眼，眼几瞎。女父与承栋无奈何，再焚一牒与城隍。是夕，女又梦鬼隶召往，怪亦在焉。城隍置所焚牒于案前，瞋目厉声曰：“夫妻一般凶恶，可谓一床不出两样人也。非腰斩不可。”命两隶缚鬼，持刀截之，分为二段，有黑气流出，不见肠胃，亦不见有血。旁二隶请曰：“可准押往鸦鸣国为聻[1]否？”城隍不许，曰：“此奴作鬼便害人；若作聻，必又害鬼，可扬灭恶气，以断其根。”两隶呼长须者二人，各持大扇，扇其尸，顷刻化为黑烟，散尽不见。囚其妻，械手足，充发黑云山罗刹神处，充当苦差。命原差送妇还阳，女惊而醒。从此朱妇安然，仍回夫家，生二子一女，至今犹存。[2]

这则故事中，丈夫鬼为淫人妻子不择手段，妻子鬼则为淫鬼丈夫报仇而加害于人，都是现实生活中地痞恶棍型人物在鬼界的曲折反映。而城隍神则秉公办事，善恶分明，不庇护同类，对恶鬼施以极刑，突出地表现了城隍督鬼的职能和冥官的身份。

又如该书卷八有一则《说官话鬼》的故事：

---

[1] 音jì，传说为鬼死后之称。《聊斋志异·章阿端》：“人死为鬼，鬼死为聻。”

[2] 《城隍杀鬼不许为聻》。

河东运使吴云从，作刑部郎中。公馆偶有社会。家人妇抱小公子出看，溺尿路旁。公子忽哭不止，家人抱归，不知何故。至夜，公子作北语云："怎么小孩子这般无礼，溺在我头上？我与你不得开交！"吵闹一夜。吴公怒，次晨作牒焚于本处城隍，云："我南方人也，无故小儿撞着说官话鬼，猖獗可恨，托为拿究。"是夜平定。至第三日晚，公子又病，仍作北语云："你不过是个官儿罢了，竟这样糟挞我们的老四，咱们兄弟今日来替他报仇，要些烧酒喝喝。"夫人不得已，曰："与你喝，不要闹。"于是一鬼喝毕，一鬼又要喝，兼讨前门外杨家血贯肠做下酒物，呶呶之声又复达旦。吴公上前批其额，骂曰："狗奴强转舌根，学说官话，再说便打。"然打者自打，说者自说。吴又牒城隍，云："说官话鬼又来了，求神惩治。"是夕宅中闻鞭挞者，鬼云："你不要打，咱们去就是了。"公子病随愈。

这则故事滑稽生动，尤其是几个说官话鬼的形像性格鲜明，堂堂的刑部侍郎对他们毫无办法，只得两次求助于当地城隍，才消除了这场因小公子溺尿冒犯小鬼所造成的祟祸。

以上所举二例都是城隍为人间消除恶鬼作祟的故事。对于那些蒙冤屈死的冤鬼，城隍则主持公道，为他们伸张正义，澄清冤情。

"世谓死人为鬼，有知，能害人。"[1] 尤其是那些无人定期祭祀的孤魂野鬼、非正常死亡的夭折鬼、客死异地的殇鬼，因为心中有冤气，所以经常要作祟，称为厉鬼。为了防止厉鬼

[1] 王充：《论衡·论死》。

作祟，人们要在每年的清明、七月半、十月朔请城隍神主祭厉坛，安抚孤魂野鬼。城隍每年三次亲临厉坛，上供品，点香烛，送冥钱，既是对厉鬼的抚恤、收买，也是对厉鬼的威慑、警告。

4. 护佑善者，惩治恶者

城隍神不仅掌管冥间事务，也管人间不平之事。只要有人向他祈求，他总是能出面主持正义，惩治作恶者。如明代郑仲夔《耳新》卷四记载：

> 辛酉春，弋阳陈某，有耕牛为人盗去。陈家特窘甚，俯仰无措，因泣诉之城隍神。越三日，盗牛者忽狂语曰：城隍差人拘锁，可救我。其家多人护持之，都闻铁锁声。次日复然，随责杖数十，其人叫痛不已，又咸闻杖声。

这是一则城隍惩罚偷盗者的例子。又如袁枚《子不语》卷五《吴三复》则叙述城隍惩治侵吞他人财产者之事：

> 苏州吴三复者，其父某，饶于财，晚年中落，所存只万金，而负人者众。一日，谓三复曰："我死则人绝望，汝辈犹得以所遗资生。"遂缢死。三复实未防救，其友顾心怡者，探知其事，伪设乩位，而召三复请仙。三复往，焚香叩头。乩盘大书曰："余尔父也。尔明知父将缢死，而汝竟不防于事先，又不救于事后，汝罪重，不日伏冥诛矣。"三复大惧，跪泣求忏悔。乩盘又书曰："余舐犊情深，为汝想，无他法，惟捐三千金交

顾心怡，立斗母阁，一以超度我之亡魂，一以忏汝之罪逆，方可免死。"三复深信之，即以三千金与顾，立收券为凭。顾伪辞让，若不得已而后受者。少顷，饮三复酒，乘其醉，遣其奴窃其券焚之。三复归家，券已遗失，遣人促顾立阁，顾曰："某未受金，何能立阁？"三复心悟其奸，然其时家尚有余，亦不与校。又数年，三复窘甚，求贷于顾。顾以三千金营运，颇有赢余，意欲以三百金周给之。其叔某止之曰："若与三百，则三千之说遂真矣。是小不忍而乱大谋也。"心怡以为然，卒不与。三复控官，俱以无券不准。三复怨甚，作牒词于城隍。焚牒三日，卒，再三日，顾心怡及其叔某偕亡。其夜，顾之邻人见苏州城隍司灯笼满巷。时乾隆二十九年四月事。

顾心怡用计骗取吴三复三千金，又设计焚毁其券(凭证)，吴三复失却证据，口说无凭，无法打赢这场官司。但冥间的城隍却洞察一切，最后终于惩罚了顾心怡及其帮凶。

有时城隍神还能阻止人世悲剧的发生，暗中警告即将做坏事的人，如前文提到的上海城隍秦裕伯。

在人世间，有一些品行不端者，有一些违俗抗礼者，城隍有时也要出面对他们示以警告，进行教育。如旧时杭州曾流行一则《城隍替人训妻》[1]的故事：

杭州望仙桥周生，业儒，妇凶悍，数忤其姑。每岁逢佳节，着麻衣拜姑于堂，诅其死也。周孝而懦，

[1] 袁枚：《子不语》卷五。

不能治妻，惟日具疏祷于城隍神，愿殛妇以安母。章凡九焚，不应，乃更为忿语，责神无灵。是夕，梦一卒来曰："城隍召汝。"周随往，入跪庙中，城隍曰："尔妇忤逆状，吾岂不知？但查汝命只一妻，无继妻，恰有子二人。尔孝子，胡可无后？故暂宽汝妇。汝何哓哓？"周曰："妇恶如是，奈堂上何？且某与妇恩义已绝，又安得有嗣？"城隍曰："尔昔何媒？"曰："范、陈二姓。"乃命拘二人至，责曰："某女不良，而汝为媒，嫁于孝子，害皆由汝。"呼杖之。二人不服，曰："某无罪。女处闺中，其贤否某等无由知。"周亦代为祈免，曰："二人不过要好作媒，非贪媒钱作诳语者，与伊何罪，据某愚见，妇人虽悍，未有不畏鬼神念经拜佛者，但求城隍神呼妇至，示之惩警，或得改逆为孝，事未可定。"城隍曰："甚是，但尔辈皆善类，故以好面目相向；妇凶悍，非吾变相，不足以示威，尔辈毋恐。"命蓝面鬼持大锁往擒其妻，而以袍袖拂面，顷刻变为青靛色，朱发睁眼；召两旁兵卒执刀锯者，皆狰狞凶猛，油铛肉磨，置列庭下。须臾，鬼牵妇至，觳觫跪阶前。城隍厉声数其罪状，取登注册示之，命夜叉拉下，剥皮放油锅中，妇哀号伏罪，请后不敢。周及两媒代为之请。城隍曰："念汝夫孝，姑宥汝；再犯者，有如此刑。"乃各放归。次日，夫妇证此梦皆同。妇自此善视其姑，后果生二子。

在这则故事中，城隍有些愚笨，惩戒悍妇的办法也是由周生想出来的，但城隍手中有记载人们善恶行迹的簿子，惩罚的手段极为严酷，而且乐意管人间之事，对那些行为不端者有一定的

威慑力。

对于那些心地善良者、乐善好施者，城隍则常常出面鼎力相助，为他们排忧解难。如袁枚《子不语》卷十五中就记载了这样一件事：

武昌司马唐配沧，杭人也，素有孝行，卒于官。后五年，其长子在亭，远馆四川。长媳郭氏，在杭病剧，忽作司马公语曰："冥司念我居官清正，敕为武昌城隍，念尔等新作人家，我既无遗物与汝辈，斯妇颇勤俭，特来救护，但须至狮子桥觅刘老娘来，托他禳解。"伊次子字开武者往觅得，邀至家中，即杭俗所称活无常也。问："此病汝能救否？"答云："我奉冥司勾捉，何敢私纵？今尔家太爷去向阎罗王说情，或得生，亦未可定。"问曰："你见太爷在何？"答云："此刻现在向灶神说话。"少顷曰："太爷出门，想至冥府去了。"病者静卧不言，逾时曰："太爷来。"病者即大声曰："汝已得生，无虑也。"是时视病者有亲友在座，郭氏作司马语，各道款洽，宛如生前。其次子因跪请曰："父既为神，应预知休咎，儿辈将来究作何结局？"司马厉声曰："做好人，行好事，自有好日，何得预问！"又云："我今日为自家私事勤劳庙中夫役，速焚纸钱，并给酒饭酬之。"语毕，病者仍复原音，病亦自愈。此乾隆二十四年五月事，至今郭氏尚存。[1]

[1] 《唐配沧》。

生前行孝、为官清正的唐配沧，事后被封为城隍。做了城隍，仍不忘行善，为人消灾去病。本篇虽夹杂私利，但从中也可看出城隍护佑好人的特性。

5. 督官慑民

"神者，人所造也；信之则有，不信则无。"在中国古人的观念中，城隍是与封建地方官平起平坐的冥世地方官，互为补充，共同治理一方之人民，认为"城隍为一州军民之保障，太守为一州之父母，其所司虽有阴阳表里之殊，其责任则无幽明彼此之异，是故城隍非聪明正直不足以感太守之兴修，太守非公廉正直不足以致城隍之感应。城隍之所为，太守不能为之；太守之所为，城隍不能悖之。是州幽有城隍以司其灾祥，明有太守以行其赏罚，自是有求必应，有感必通，百神效职，庶政惟和"。[1]也就说，只有城隍与知府（州、县）各司其职、默切配合，才能使一地太平祥宁。

但是，城隍与地方官毕竟有幽明之别，其地位并不完全是平等的。以中国古代哲学的阴阳学说来衡量，阳尊阴卑，因此阳世地方官的地位要高于阴间的城隍，所以古代地方官向城隍祈求的牒文并不客气，有时甚至以命令的口气发号司令。但中国古代又有"阴柔克阳刚"的观念，阴往往与"厉"、"毒"、"险"等联系在一起，因而在某些方面、某些场所"阴"比"阳"更为厉害。表现在城隍神身上，当他还属于自然神的阶段时，其职能仅仅是保护城池的安全，其地位远在地方官之下；而当赋于他掌管冥界的事务以后，其地位逐渐上升。因为人们相信冥官是无所不知、无所不晓的，阳界人的一举一动全在他的监视之中，

[1] 万历《郴州志》卷三十二《秩祀志》。

并被他记录在案，阳界人的生命都掌握在他手中，随时都可让你死，也可让你长寿。他不仅主管一地的鬼，而且随时随地都可干涉阳界人的生活。在这种情况下，阳界地方官的地位有时反不如城隍神了。

明清时期，国家礼法规定地方长官初上任，“首谒城隍庙，对神矢誓忠君爱民”[1]。这一方面是强调神道的作用，认为地方官向城隍神报到后必将会得到城隍神的暗中相助，使黎民百姓更加惧怕官吏的权力，以巩固封建统治；另一方面，地方官上任伊始向城隍发誓，也是对地方官的一种约束。因为城隍生前都是正直光明的有功之士，在冥冥之中能洞察阳世的一切。一般情况下他能忠实地协助地方官治理一方的人民，但如果地方官是个贪官、渔肉人民，那么他会对地方官施行惩罚。这无疑在地方官的心理上形成一种无形的恐惧和威慑力，体现了城隍神监察官吏的职能。在各地方志及历代笔记野史中，有关城隍惩戒地方官吏的记载甚多，其中有些是官吏作恶多端，有些是不敬神灵，而遭到恶报。如万历《仪封县志》载有翰林侍读学士郭维藩撰写的《重修城隍庙记》，其中记载了历届县令因疏于敬神而遭黜的事：

> 弘治以来，令吾邑者，周侯整，以病痿去；刘侯谈，以政废调虞城，寻亦病痿去；马侯聪，以贪酷黜，寻呕血卒；万侯祥，以贪黜，寻疡发于耳卒；李侯溱、傅侯贵、赵侯荣遇，俱以贿犯黜，皆不三年在官焉！惟张侯法几九年，以罢软黜归，而火丧其资，此皆吾与耆老所共睹记者，其远与细姑置也，神其可玩哉。凡厥有位与厥庶民，严心之神，以格有庙。亦庶乎修

[1] 同治《随州志》卷三十二《重修城隍庙记》。

身而怀福者也。[1]

当然也有一些官吏严格遵守与城隍的誓约，造福人民，而传为美谈的。如

> 明朝严澄，江苏常熟县人，以父荫被授为福建邵武知府。他在离家赴任时，至县城隍庙对神起誓，表示决不携邵武一文钱至家。到任后，他禁绝贿赂，悉心治事。当地有一项陋规，名为茶果银，系当地士民孝敬官长的，相沿已久；由于事关其他官员，且为数不大，严无法拒绝，就收取来放在一边。这样多年下来，待到他卸任回乡时，累积已相当可观。
>
> 怎么办呢？他在将至家时，即如数把此银取出，对家人说："我赴任前曾与城隍神约，现在可把此银交付地方，作为修治桥梁应用。"于是县城周围不少坍败的桥梁得以修复，方便了行人。[2]

严澄"不携任上一文钱"，本身正直清廉是主要原因，但上任之前与城隍的约誓无疑也起了一定的作用。

城隍除了督官的职能外，还有慑民的威力。正如清代一位贡生在其《重修城隍庙碑记》中所说："古之善治民者，不以刑而以法。刑禁于已然，法禁于未然。刑之所禁易见，法之所禁难知。此庙既成，凡远近游观者，莫不悚然畏，惕然惊，曰：福善祸淫之不爽也如此！善者以劝，恶者以惩，举严刑峻罚之所不能禁者，而为善去恶之念油然而生，此先王神道设教意

[1] 转引自兰考县志总编室整印《兰考旧志汇编》。

[2] 丽水：《不携任上一文钱》，载《新民晚报》1991年1月30日。

也。”[1]唐宋以后，历代帝王倡导城隍信仰，提高城隍神的地位，其目的就是利用城隍神的神力来威慑民众。各种各样城隍惩治恶人、护佑好人故事的流传，更加深了民众对城隍神的畏惧心理。封建统治者，利用这种民间信仰，“以鉴察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得幸免”。

[1]　光绪《大宁县志》卷八。

三　魂魄毅兮为鬼雄

——城隍神的来历与类型

清人秦蕙田《五礼通考》中云："夫圣王之制礼也，功施于民则祀之，能御灾捍患则祀之。"这是中国古代"造神"以及祭神的基本原则，城隍神也是依据上述原则塑造出来的。

（一）城隍神的来历

从各地城隍的实际情况看，死后充任城隍的人，必须具备以下条件：一是勤政为民，有功于当地；二是不畏权势，为人正直；三是积善行孝，扶弱济贫，符合传统的道德标准。如果对各地城隍的来历作仔细分析，大致可分为如下几种情况：

1．"地方官——>城隍"型

在中国传统观念中，城隍与地方官虽然阴阳有别，但管辖的区域相同，因此，一些有政绩的地方官死后常常被奉为当地

的城隍，成为本地的保护神。如宋代赵与时《宾退录》中就记有不少地方官为城隍的姓名：

> 城隍神之姓名具者，……绍兴府为庞玉，实庞坚四世祖，事具《唐书·忠义传》，盖尝历越州总管；鄂州为焦明，《南史》焦度之父也；台州屈坦，吴尚书仆射晃之子，今州治其故治；筠州应智顼，唐初州为靖州时刺史；南丰游茂洪，开元间尝知县镇；溧水白季唐，唐县令也……[1]

有关这方面的情况，各地地方志和笔记小说、类书中都有相当多的记载。如《湖海新闻夷坚续志》后集卷二中就记载了这样一件事：

> 赵汝澜知澧州，咸淳甲戌五月间，忽谓次子崇簸曰："生为太守，死作城隍，有何不可？"簸答云："何故发此语？"守曰："夜来得一梦耳。"是月二十九日，崇簸于书院，诸公在西厅门前闲立，有节制司都史萧汉臣进前声复曰："昨夜人吏梦见侍郎坐设厅，用黄帐设，必侍郎有新除召至。"崇簸闻之色变，遂尼其辞。继于上寓聂提刑棠处说了此梦，谓参贺之际，厅上公吏，厅下公卒，皆已死卒，皆披红抹额。聂宪与守契厚，闻之不乐。六月初二日晚衙文字毕，守归卧片时起浴，浴毕又登榻，云头痛。至半夜，忽又云："前日之梦果然，恐不免此行。"崇簸在榻前侍药，闻语遽惧，不

[1] 《茶香室四钞》卷二十。

敢答。至五更，守忽起坐，举扶之间，已坐逝矣。当追客将陈杞鸣钟，至天宁寺，正值长老会粥说梦，谓适来梦到州衙客位，见厅下有黄抹额一人，手持敕黄，上书敕付澧州城隍，字甚分晓。当皂衣接到案前，赵知府谓我如何做职事，黄衣直上厅曰："帝命不可辞。"知府携敕入宅堂。僧说梦未竟，而鸣钟人至矣。合郡之人，莫不以为然。通守众官士民军将列申台府，为之建祠立碑。

在这里，赵汝澜生为澧州太守、死为澧州城隍神，而且未死之前即已安排好了这个职位，似乎二者之间的联系是顺理成章的，只是换了一个空间而已。

这种类型在城隍神体系中为数最多。其中又以任职期间对本地作出过较大贡献、有较多业绩的行政长官奉为城隍神的为多。如上海奉贤县城隍周中鋐，是清代松江知府。雍正五年（公元1727年）受命兼署太仓知州，负责吴淞江、娄江（浏河）浚疏工程。次年三月，吴淞江拦河大坝合拢，因久雨骤急，十八日坝决，廿五日又决，周中鋐与河标把总陆章乘舟指挥堵决。江心风急浪汹，小舟起落峰谷，险象环生。陆力劝周登岸，周坚不离开。突然一个急浪，舟覆人落，顷刻没顶。周生前为官清正，平冤狱，筑海塘，为民请赈蠲租，最后又为治水以身殉职，深受民众敬爱。因奉贤县是周任松江知府时主持设置的，所以他被奉贤人奉为城隍[1]。又如绍兴府城隍，据陆游《嘉泰会稽志》所载是唐时庞玉，"京兆泾阳人，魁梧有力，明兵法，仕隋为监门直阁。李密据洛口，寖逼王都，玉以关中锐兵属王世充击之，百战不衄。炀帝崩，乃率万骑归唐，为越州总管，除梁

[1]　许洪新：《为上海治水献身的人》，载《新民晚报》1992年1月7日。

州都督，召为监门大将军。卒赠工部尚书，幽州都督”。因为庞玉任越州总管时，“惠泽于民”，所以越州人尊奉他为城隍。又如处州太守杨成龙，性正直，作官五十年，颇有政声，“太守宰历城时，买沙板一副置张秋僧舍。身亡后，其子浚文必欲遣入取归然后入殓，以慰乃父之心。忽其幼孙某头晕扑地，旋起坐，厉声曰：‘浚文汝太糊涂，当地六月天，我尸在床，待从张秋取棺来，则吾尸坏矣。深州木材尽可用，何必远取。现在处州人来迎我作彼处城隍，我俟汝丧事小定，即往到任。我无他语，大凡人在世上，肯做好官，必有好报……’幼孙言毕，俄而嬉戏如初。浚文悚然，一遵父命”[1]。

2. “功臣——>城隍”型

这类城隍生前曾对某地乃至全国作出过一定的贡献，其中有的功绩卓著，有的曾救人性命，人们牢记他们的功绩，奉为神灵。这些人的身份不一，有的是普通民众，有的是地方官吏，也有国家名臣名将。

前者如浙江义乌县城隍项显祐，是个商人，绍兴人，元朝末年在义乌县城开一爿估衣店，生意兴隆，积下了不少钱财，后由经营估衣转为开米行。元末，朱元璋、张士诚、方国珍在江南各据一方，争战不休。后朱元璋在金陵建国，势力扩大到金华、义乌一带，因为长期战乱，再加上数十万军队进驻地方，造成粮荒。项显祐和儿子项富贵生财有道，用船将义乌特产火腿、红糖、南蜜枣运到江苏常熟等地贩卖，再把当地便宜的粮食运回义乌。没有多少时间，他们已成为义乌首富。公元1366年4月，朱元璋攻占张士诚的江北地盘。张士诚在苏州下令封

[1] 《子不语》卷二十二《杨成龙成神》。

锁口岸，盘查客商，把项富贵的船队当作朱元璋运军粮的敌船，船只被扣，项富贵及雇工全部惨遭杀害。项显祐悲痛欲绝。该年恰遇大旱，粮食颗粒无收，饿殍遍野。项显祐施舍家财，设立施粥店。1367年，朱元璋攻破苏州城活擒张士城，常熟至义乌航线复通，项显祐把夫人的金银首饰全部兑换成银两，连同库存银两，雇用20只大帆船，亲自下常熟，来往数趟，继续施舍粮食，救了不少人的性命。朱元璋发兵进攻山东元朝残余势力和温州方国珍时，军粮短缺，向项显佑等借粮食1000石。项显佑盘点粮库，仅存粮950石，尚缺50石。丐班头子朱阿三获知此事，主动找到项府，愿意承担缺额的50石。项显佑缴纳了1000石皇粮，为朱元璋消除其他势力做出了贡献。项显佑死后，义乌百姓感激他的善行，在绣湖之滨为他建庙塑像。朱元璋统一全国后，思念义乌项显佑和丐班的助粮之功，派国师刘伯温到义乌评功封赏，敕封项显佑为义乌城隍，并在城隍庙的入口处设孤老院，让乞丐居住。[1]

上海松江府城隍李待问，则是一位抗清名将。明代末年，清兵大军进犯，把松江城团团包围，形势十分紧迫。李待问和陈子龙、章简等率领义军，固守松江城。松江城城墙高护城河宽，清兵一时难以攻入。经过一个多月的坚守，义军粮草断绝，老百姓纷纷献粮供应义军，又隔了一个月，老百姓家里也断了粮，外面又没有援兵，到了粮尽援绝的绝境。李待问拿出家中仅存的少量黄豆，磨成豆浆，让士兵充饥，继续抵抗清兵。这时，清兵将领得知城里口粮已断，便大举攻城，李待问率义军昼夜苦战，坚持到八月初三，松江城被清兵攻破，李待问让残余义军冲出重围，他自己回府，在案桌上写下了遗书，要清兵

[1] 参考徐不慢《义乌地方神的形成和习俗》(未刊稿)。

少掳少杀人，爱护百姓，写完后自刎而死。可清兵那里听他的，在松江城里杀了2万多人。到了乾隆年间，统治者为了笼络民心，对明末抗清忠义之士封赠谥号，立祠纪念，追封李待问为松江府城隍。人民特别感激李待问，每年农历七月十四，也就是李待问生日这天，形成了磨黄豆、喝豆浆的习惯，以表示对这位热爱人民、为国捐躯的将领的深深怀念。[1]

为开发某一区域立下汗马功劳的功臣，死后奉为城隍的为数也不少。如汉初名将灌婴，睢阳(今河南商丘南)人，但却被江南的隆兴、赣袁、江吉、建昌、临江、南康等地奉为城隍，原因是他对开发江南有功。对此，清代著名学者俞樾曾提出疑义，认为平定江南的不是灌婴而是陈婴，他在《茶香室四钞》卷二〇中说：

> 宋赵与时《宾退录》云：《章贡志》谓汉高帝六年命灌婴略定江南。考纪与传，灌婴足迹未尝到江南。洪驹父《豫章职方乘》，亦谓灌婴在汉初定江南，故祀以为城隍神。今江西郡县城隍，多指为灌婴。友人萧子寿大年考《功臣表》，始知定江南者为陈婴，流俗所传，误其姓耳。
>
> 按光绪十八年江西修省城隍庙，晓峰中丞德馨作碑文，亦以为是灌婴。盖沿误既久，不能正也。

其实，俞樾的纠正是错的。在《史记》卷九十五《樊郦滕灌列传》中就有灌婴攻打江南的明确记载：

[1] 《七月十四喝豆腐浆》，载《中国民间文学集成·上海卷·松江县故事分卷》，1989年10月内部刊印。欧粤：《松江民俗》，百家出版社1991年5月版，第21页。

……项籍败垓下去也，婴以御史大夫受招将车骑别追项籍至东城，破之。所将卒五人共斩项籍，皆赐爵列侯。降左右司马各一人，卒万二千人，尽得其军将吏。下东城（今安徽定远县东）、历阳（今安徽和县），渡江（长江），破吴郡（今苏州）长吴下，得吴守，遂定吴、豫章（楚汉之际置郡，治所在南昌，辖境相当于今江西省地）、会稽郡（秦时置，西汉时辖境相当于今江苏省长江以南、茅山以东，浙江省大部及福建全省）。还定淮北，凡五十二县。

司马迁的记载当属不误，也就是说灌婴是汉初平定江南的功臣，汉初，江南大部分地区还是蛮荒之地，因此首批开发者于民有惠，受到人们的尊敬，故江西各城祀他为城隍神。

3．“正直者—→城隍”型

这类城隍神生前为人（官）正直，与人们所希望的、所赋予的城隍的形象比较接近，所以认为他们死后会任城隍之职。如《子不语》卷二十“张大令”就记载了这样一件事：

嘉兴张大令者，辛巳进士，海宁查太守虞昌之业师，素行正直。忽一日，平明而起，索冠带甚急，道有当事贵人来相会。遂着蟒衣补褂，迎至大门外，升中堂，作揖逊坐，口喃喃对语。旁人听者，语不可解。初若欣喜，继而悲叹，又继而辞让，取茶两杯，一自饮，一置空中，杯亦不脱落。作态良久，乃送至大门外，再揖始归。家人曰何客，曰：“嘉兴府城隍也。彼升任去，举我代其职，故先来见访。且告我此地一二年

内有两贵人横死，遭劫也不少，我不便泄天机也。”言毕端坐，不饮不食，三日遂亡。俄而巡抚王、陈两公事发。

张大令虽是进士，但看不出有什么大的政绩和突出的表现，但他为人正直，所以被前任城隍推荐接任城隍一职。最为突出的是杭州城隍周新，“广东南海人，明永乐中为御史，后为湘江宪使，在内名为寒铁，在外称为神明。后因纪刚之谤被害。彭参政作公传曰：上常见衣红者立日中，问为谁，云：‘臣周新，上帝以臣刚直，命为城隍’”[1]。

北京城隍杨淑山，生前亦以刚正不阿而著名。他是河北容城人，嘉靖年间进士，官至兵部员外郎，因弹劾权奸严嵩十大罪状，被逮下狱。受刑之前，有友人偷偷送给他蚺蛇胆，说服之可以忍痛。杨淑山笑而推辞道：“椒山自有胆，何蚺蛇为！”屡受酷刑后，体无完肤。夜半疼醒后，打碎瓷碗，用碗碴将腐肉割去，“肉尽，筋挂膜，复手截去”。当时连那些杀人不眨眼的刽子手也看得胆战心惊，“执灯颤欲坠”，而杨淑山却“意气自如”！三年后，杨淑山被昏君和奸臣所杀害，年仅40岁。

溧水城隍白世清，之所以被封为城隍，也与他正直的品性有密切关系。民间传说白世清生性聪敏，16岁中举，20岁考取进士，任命为句容县知县，正直无私，两袖清风，深受百姓爱戴。三年后调进京师，几经迁转，做了兵部侍郎。白侍郎为官清正廉明，体恤百姓，对黎民秋毫无犯，唯有一个嗜好——喜欢吃鸡蛋，每天早晨吃一碗蛋汤。有一年，白侍郎奏准回家拜

[1] 《集说诠真》引《琅邪代醉编》。

谒祖坟。回家途中，有一天旅宿溧水县城。随从购买了新鲜鸡蛋放在衣橱中，准备第二天做蛋汤。谁知，这天晚上鸡蛋全被一群老鼠“偷”走了，此事只有白侍郎一人亲眼目睹。为了验证“屈打成招”的事实，第二天，白侍郎故意大为发火，并对几位经办人严刑酷打，结果一个个招供，有的说是“自已偷吃了”，有的说是“自已偷出去了”，没有一个喊冤枉的。对此，白侍郎感慨万分，心想自己做了数十年的官，也不知错判了多少这样屈情的案，造了多少孽，叹了一口气，猛地触柱身亡。据说白侍郎之死惊动了天廷，玉皇大帝赞叹他为人正直无私，宁可自己身先丧命，也不愿再屈民情，便封他做了溧水城隍。[1]

4. “行善者—→城隍”型

修桥、补路、助贫、救人、行孝等种种行为，被中国人视为善行。在传统观念中，人们相信善有善报、恶有恶报，行恶者死后将进入冥府严刑酷罚，受尽种种折磨，来生变为牲畜，供人役使；行善者则成善鬼成神，享受人间供奉的香火，所谓“至忠至孝之人，命终皆为地下主者”。[2]行善者死后成为城隍，就是这种观念的产物。行善的范围极广，如乌鲁木齐城隍纪永宁就是因捐资掩埋地震中死者而升任的：

> 乌鲁木齐于乾隆四十一年筑城，得至德年残碑，中有“金蒲”字，知其地唐时为金蒲城，今《唐书》作“金满城”，误也。并建有城隍庙。兴工三日，都统明公亮，

---

[1] 李宝奇搜集整理：《溧水城隍的传说》(未刊稿)。
[2] 《酉阳杂俎·前集》卷三。

> 梦有人儒冠而来，云姓纪，名永宁，陕西人，昨奉天山之神奏为城隍，故尔来谒。公心异之。时毕公秋帆抚陕，因以札来询。毕公饬州县，查现在纪姓中，未有名永宁者。适严道甫修《华州志》，有纪姓以家谱来，求登载其远祖。检之，则名永宁者，居然在焉。乃明中叶生员，生平亦无他善，惟嘉靖三十一年地震时，曾捐资掩埋瘗伤死者四十余人而已。因以复明公，书至，适于是日庙方落成也。[1]

又如桂林城隍张少仪，长洲人，“少时有‘张三子’之目。三子者，孝子、君子、才子也。生平多厚德，宜其为德”。他之所以成为城隍，是因为他生前行孝积德、为官多厚德。即使他成为城隍后，也以达到此道德标准为己任。如：“长洲顾某，以父久病，祷于神，愿以身代。一日，梦城隍遣隶摄至署前，不得即入，见有肩舆远来，顾侧立以侍，乃其师也。自舆中出，执手慰劳，且曰：‘余已为某方土地，生何事至此？’顾具以告。曰：‘此大孝，吾当为汝白之。’良久出，曰：‘今日神有事，当改期。’遂苏。越日，隶摄如前，至则神召入问其父母病状，对曰：‘骨瘦如柴。’神大怒，趣隶杖之，顾不解，呼冤。未几，内送一纸条出，神见之，色始霁，曰：‘汝父设药肆，某年大疫，不索药值，功德甚大。且怜汝孝，可以延寿一纪。’顾谢而出，问旁人神何以怒，曰：‘兽中惟豺最瘦，世人多讹作柴。神始闻之，以为比父于兽，故怒。赖幕客辩明乃免。’”[2]这位桂林城隍简直是嫉“不孝”如仇了。

[1] 《子不语》卷二十一《乌鲁木齐城隍》。
[2] 《续子不语》卷一《张少仪观察为桂林城隍》。

5."神能者——→城隍"型

这类城隍生前有异能，或兴风作雨解除旱情，或治病消疫，或布阴兵救百姓，造福乡民。这类人生前疑是著名的巫师，因其行为与城隍的职权有相似之处，故民间相信他们死后将充当城隍之职。如浙江台州府城隍屈坦：

> 宋陈耆卿《嘉定赤城志》三十一云：城隍庙，在大固山东北，唐武德四年建。初，吴尚书屈晃妻梦与神遇，生子曰坦，有神变，能兴云雨。后与母俱隐山中。及是以屈氏故居为州治，祀为城隍神，水旱祷祈多验。吴越王时，号兴圣永安王，国朝政和中，以范守祖述请雨立应，赐额镇安。建炎三年，封显佑侯，庆元二年，进灵济公。嘉定元年，进顺利王。[1]

武德是唐高祖李渊的年号，武德四年即公元621年，可见台州府城隍庙建造的年代是比较早的。民间相传屈坦死后为城隍神的时间恐怕就更早了。光绪《宁海县志》、《台州府志》皆有同样的记载。

神能者死后奉为城隍的情况，明清时期已很罕见，可能是城隍信仰早期的一种类型，保留了较多原始思维的意蕴。

6."善鬼——→城隍"型

神仙思想尤其是道教形成以后，中国人相信通过呼吸导引、服食仙药仙丹等修炼手段，到达一定程度后，凡人即可超越生死、与天地共存，成为自由自在、长生不死的仙人。这种

[1] 《铸鼎余闻》卷三引。

修炼的观念汉代以后深入人心，修炼的方式不断增多，儒家的孝道、忠义等都成了修炼的手段。俗信认为这样做后即使不能长生不死，死后也能有好的归宿，如《墉城集仙录叙》中所说：

> 又有积功未备，累德未彰，或至孝、至忠、至贞、至烈，或心不忘道，功未及人，寒栖独炼于己身，善行不加于幽冥者，太上以其有志太极，以其推诚限尽而终鬼神受福者，得为善爽之鬼，地司不制，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙。然后升阴景之中，居王者之秩，积功累德，亦入仙阶矣。

这种修炼观念开始只局限于阳界（人世），随着冥世体系的逐渐完善，也进入了阴间，认为鬼只要积德行善也能提升，甚至认为活着的亲友为他们做功德，阴间的鬼就能脱离苦海。如解放前江苏宜兴有放河灯之俗：每年的七月十五晚上，人们用各种颜色纸剪成荷花瓣形状，粘在碗口上，碗中用油点，名曰地藏烛。又用整纸糊荷花形状，泊在河上，云野鬼得此，可以成仙，名曰放河灯。[1]鬼超度的最高境界是成为鬼仙，其次是升任冥官。“善鬼——城隍”型的形成，即与这种文化观念和认识水平有关。在这种类型中以“落水鬼当城隍”的故事最为著名，流传面几乎遍及全国。如流传于宁波地区的故事是这样的：

有个孝子，家里很穷，同老娘住在一个破窑里。孝子到一个财主屋里去做长工。这财主很刻薄，孝子做一年生活，工钱一点也没有，反讲孝子家里祖辈种其田，还欠他三十两银子，要孝子再做廿年长工以抵债。

---

[1] 参见胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三，上海书店1986年4月影印本。

孝子没有拿到工钱，心想：我回到家里一分钱没有，大年三十夜也过不去，咋好见老娘呢？一边想一边走，走到一条河边，坐下来大哭了一场，便"通"一声跳落河里，淹死了。这孝子死了就变成了河水鬼。

玉皇大帝有规矩：河水鬼年年一届，三年到了，就可讨替身，替身讨到了，老河水鬼就投胎做人去。河水鬼在河里修练，万分苦，天下大雨时，雨点"嗒嗒"响，落到河里，好比是毛竹梢丝打在河水鬼身上一样，苦痛难受；到冬天，河水结冰打冻，日子越加难过。没有办法，河水鬼只好在河底下钻来钻去，苦度光阴。

头一届三年熬到了，好讨替身了。

一日，有个小媳妇被恶婆婆打得难熬，到河埠寻死。这河水鬼一看，不对！这小媳妇年纪这么轻也到河里寻死？这世界上死的人太多了。河水鬼不忍心把这小媳妇做自家替身，想办法要救她。用啥办法救呢？河水鬼来不及细想便在河底打了几个滚，变成一朵荷花。小媳妇跳到河里时，被荷花接牢没死成。河水鬼头一届三年没讨着替身，只好再苦修三年。第二届三年熬到了，又好讨替身了。

一日，有个八岁小姑娘来河埠寻死。这小姑娘的晚娘很坏，不给她吃饱穿暖，一不称心就要打。有一次，这小姑娘用饭喂猫，敲碎了一只碗，被晚娘死打了一顿。这小姑娘想想做人实在无意思，跑到亲娘坟头上哭一场，哭好就去投河寻死。这事又被河水鬼看到了，七八岁小人，这么可怜，还要来寻死，叫她做自家替身实在不忍心，河水鬼心一软，便打算救小姑娘了。河水鬼随手拗几枝杨柳树枝，小姑娘一跳进河里，就被杨柳树枝叉牢没死成。

河水鬼第二届三年又没讨着替身，只好再苦修三年。第三届三年熬到了，又好讨替身了。

这日，一个做生意人来到河埠寻死。这人做点小本生意，运道不好，钱物在路上被强盗抢去了，要投河寻死。河水鬼又发善心了，想办法要救其一命。这时正好河里有只水牛在嬉游，河水鬼急忙把牛鼻头一拉，牛屁股一拍，水牛便朝岸边游去。做生意人跳下来，正好骑在牛背脊上，生意人也没死成。

玉皇大帝知道这事情后，心想这河水鬼过去是孝子，做了河水鬼九年三届不讨替身，还救了三人性命，便封他为城隍，掌管阴司衙门人命大事。[1]

还有一则冤鬼惩罚贪官而升任城隍的故事，事见于袁枚《子不语》卷七《李倬》篇：李绰者，福建人，乾隆庚午贡生，赴京乡试，路过仪征。有并舟行者，自称姓王名经，河南洛阳县人，赴试京师，资费不足，求李挈带，李许之。同舟言笑甚欢，出所作制艺，亦颇清雅，惟篇幅稍短耳。……既至京师，将赁寓所，王长跪请曰："公毋畏，我非人也，乃河南洛阳生员，有才学，当拔贡，为督学某受赃黜落，愤激而亡。今将报仇于京师，非公不能带往。入京城时，恐城门神阻我，需公低声三呼我名，方能入。"其所称督学某，即李之座师。李大骇，拒之。鬼曰："公党师拒我，我行且祟公。"李无奈何，如其言。金馆定，既往谒座主，其家方环泣，声达户外。座主出曰："老夫有爱子，生十九年矣，聪明美貌，为吾宗之秀。前夜忽得疯疾，疾尤奇，持刀不杀他人，专杀老夫。医者莫名其病，奈何？"李心知其故，请曰："待门生入视郎君。"言未毕，其子在内笑曰："吾恩人至矣，吾当谢之，然亦不能解我事也。"李入室，握郎君手，语移时。旁人不解，更骇愕，都来问李，李告之故。于是举家跪李前，求为关说。李谓其子曰："君过矣！君以被黜之故，气忿身

[1] 《河水鬼修城隍》，载《中国民间故事集成·浙江卷·宁波市故事分卷》，1989年12月内部刊印，第600—601页。

死，毕竟非吾师杀君也。今若杀其郎君，绝其血食，殊非以直报怨之道；况吾与君有香火情，独不为我地乎？”其子语塞，瞋目曰：“公语成是，然汝师当日得赃三千，岂能安享？而败之而去足矣。”手指曰：“某室有玉瓶，价值若干，为我取来！”至则掷而碎之。又手指曰：“某箱内有貂裘数领，价值若干，为我取来！”至则举火焚之。事毕，大笑曰：“吾无恨矣！为汝赦老奴。”拱手作去状，其子霍然病已。李是年登第，行至德州，见王君复至，则前驱巍峨，冠带尊严，曰：“上帝以我报仇甚直，命我为德州城隍。尚有求于吾子者，德州城隍为妖所凭，篡位血食二十年。我到任时，彼必抗拒，吾已选神兵三千，与妖决战。公今夜闻刀剑声，切忽谛视，恐有所伤。邪不胜正，彼自败去。但非公作一碑记晓谕居民，恐四方未必崇奉我也。公将来爵禄，亦自非凡，与公诀矣。”言毕拜谢，垂泪而去。是夜闻城内外兵马喧然，至五鼓始寂。李诘朝往城隍庙焚香作记，其道士已磨墨相待，云：“昨夜大王到任，托梦贫道，教相迎也。”李为镌石立碑，今犹存德州大东门外。这位新任的德州城隍，系蒙冤被黜而气死的冤鬼，生性耿直，克服种种困难赴京师报仇，虽在恩人的劝阻下未杀仇人，但还是以碎玉瓶、焚貂裘的办法使仇人所得三千赃款付之东流，最后又兵刃相见，赶走了假城隍，坐上了城隍的宝座。

上述两则例子，一则是落水鬼发善心，不忍心害人，一则是屈死鬼“报仇甚直”，惩罚了受赃的贪官，都符合人们理想中的城隍形像，故人们把他们推上了城隍的位置。

以上六方面是中国古代城隍神的基本来源，其中心是体现了“人之正直，死为冥官”的心理观念；其造神的动机则是由于人们对现实的极度不满和失望，把美好的理想和愿望寄托于冥

界的神灵，希望他们能像生前一样主持公道、为民造福。正是在这种心理观念和造神动机的支配下，各个城市自唐代以后相继出现了各具地方特色的城隍，构成了中国古代庞大的城隍家族。

（二）城隍神的类型

对庞大的城隍家族进行类型分析，无疑有相当的难度，因为它是一个动态的"群体"：群体内部成员时常交替变更，老城隍或升任或罢黜，新城隍不断出现；各地城隍因受当地"小文化圈"的影响，各具地方特色；随着历史的发展，人们的心理观念、审美价值、理想追求、哲学思想、宗教情感不断发生变化，对待城隍的态度也势必会有所改变。但尽管如此，相对而言，城隍作为中国古代城镇民众的主要信仰对象之一，还是有一个基本模式的。如果从他们的行为模式分析，大致可分为以下三种类型：

1．"清官"型

旧中国经历了漫长的封建社会，封建官僚体制孕育了一大批贪官污吏，尤其是每个朝代的后期，政治黑暗，政府对官吏的监督失控，官吏的腐败现象更为严重。民众对黑暗的现实不满，但又无法改变现实。中国人重视现实、看重眼前的切身利益。"天高皇帝远"，人们对谁当皇帝并不十分关心，但对顶头上司、对现管特别重视，希望他们是好官、清官，能公正办事。但是现实世界中清官太少了，人们只好把"清官理想"寄托于神灵，于是就出现了大量"清官"型城隍神。

这种类型城隍神的所作所为，总体准则是正直无私、秉公办事、为民消灾解难，体现了民众对理想官吏的要求，也是民众心愿的反映。其中尤以城隍公正办案最为突出。如前举《吴三复》例子中，顾心怡及叔骗取吴三复三千金，又偷取收券并焚毁，阳世之官已无法判清此案。吴三复投牒诉于城隍，没过几天，顾心怡及叔便暴亡，遭到恶报。又如《子不语》卷二十二《女鬼告状》篇中记载：一女鬼因爱慕镇江包某，相思而死，死后又想招包做鬼夫妻，因此附身包某，欲害死包某。包某家人祈求于城隍，“次日下午有二差役来传，其一不识，其一陈姓，亦贾人子，儿时与包为同窗友……至一处，仿佛见衙署，差役坐地守候，旋见二红灯由内出，二差去包锁带入，跪于灯止处。见有公案文卷，一官上坐，红袍乌纱，以手捋须，问曰：‘汝包某耶?’包应曰：‘诺。’官即提女鬼至，讯答语颇多，女与包并跪阶下，相去尺许，绝不闻其一字。见官震怒，令批女鬼颊十五，即上枷锁，二役牵之，痛骂而去。包初跪案前，觉沮洳泥泞，阴风吹发，面上丝丝如刀刺，寒栗难当。迨批女颊时，陈役从旁悄言曰：‘老兄官司已赢矣。吾为兄辫起发来。’包再举首，灯与官俱不复见。”女鬼对包某的单相思，至死不渝，令人敬佩，但她为达到目的，竟不择手段，企图害死包某。城隍明辩是非，制止了女鬼的害人行为。从这二则例子可以看出，城隍审案不仅公正，而且能审理人间官吏无法审理的案子，如缺少凭据的无头案和鬼怪妖魔作祟的案子。

有些事例还表明城隍办案是非常认真负责的。为了审理某件案子经常请凡人到阴府作证。如“庄明府炘未官时，馆广西横州刺史署中。昼卧书室，梦青衣人持帖云：‘城隍神奉请。’庄随行，至一衙署。城隍神降阶迎，叙寒温毕，道：‘为某案事，君作中证，故屈来质对，无干碍也。’庄唯唯，即告以当年作中

原委。城隍笑颔之，呼童置酒，神南向，庄西向……”[1]其中的城隍神对人彬彬有礼，做事态度认真，反映了人们心目中理想的“清官模式”。

这类城隍不仅管人间不平事，管鬼怪作祟事，对自己的下属也不含糊，不庇护、不纵容。如《子不语》卷三中就有一则城隍革社公职的故事：

> 南昌裘秀才某，夏日乘凉，裸卧社公庙，归家大病。其妻以为得罪社公，即具酒食，烧香纸，为秀才请罪，病果愈。妻命秀才往谢社公，秀才怒，反作牒呈，烧向城隍庙，告社公诈渠酒食，凭势为妖。烧十日后寂然，秀才更怒，又烧催呈，并责城隍神纵属员贪赃，难享血食。是夜梦城隍庙墙上贴一批条云：“社公诈人酒食，有玷官箴，着革职……。”

对皂隶、无常、勾魂鬼的诈人钱财、循私舞弊、奸人妻室行为更是严惩不贷，不许他们祸害民众、为非作歹。

2. “凡夫俗子”型

这类城隍的形象最为丰富，有血有肉，有喜有悲。他们已走出了神圣的殿堂，脱去了不近人情的神的外衣，走进了世俗，迈入了凡人的行列。他们像俗人一样生活，娶妻喝酒讲情谊，有时糊涂办错事，有时仗义为朋友两肋插刀，有时还受凡人的愚弄。其中以城隍娶妻、城隍贪杯误事、城隍换任三事最为典型。

---

[1] 袁枚《子不语》卷十七《庄明府》。

元代文宗天历二年八月，封城隍夫人为护国保宁夫人，说明至迟在元朝中叶已出现城隍娶妻之事。明清时期几乎每座城隍庙都有城隍夫人的塑像和卧室。在各地流传的城隍娶妻的传说中，我们可以发现，在娶妻过程中，城隍始终是处于主动的位置，有时甚至还带有强娶的意味。更有甚者，城隍为了满足色欲，竟然干出奸人妻女的勾当：

（梁构亭）宰香河时，有老翁率其女来喊冤，女颇有姿。问何冤，曰："女为城隍神所据，每夜神以车来迎，便痴迷不醒。必到次日辰刻，才放女归。女已定婚某家，致某家不敢来娶，故求公救。"公曰："我能治民，不能治神也。"翁曰："我女说公来城隍庙行香，渠看见城隍神必先出迎，公拜神，神避位答礼。其敬公如是。公肯一言，或神肯听亦未可知。"公窃喜自负，即作文书交翁焚而投之。次日，翁果同女来谢，云："昨晚神竟不来迎女矣。"[1]

城隍贪杯误事，明清时期各类书籍中记载也颇多。如《子不语》卷九中就记载了这样一则故事：

杭州沈丰玉，就幕武康。适上宪有公文饬捕汪洋大盗，盗名沈丰玉。幕中同事袁某与沈戏，以硃笔倒标"沈丰玉"三字，曰："现在各处拿你。"沈怒，夺而焚之。是夜，沈方就枕，梦鬼役突入，锁至城隍庙中。城隍神高坐，喝曰："汝杀人大盗，可恶。"呼左右行

[1] 袁枚：《子不语》卷六《梁制府说三事》。

刑，沈急辩是杭州秀才，非盗也。神大怒曰："阴司大例，凡阳间公文到来，所拿之人，我阴司协同缉拿。今武康县文书现在，指汝姓名为盗，而汝妄想强赖耶？沈具道同事袁某恶谑之故，神不听，命加大杖。沈号痛呼冤，左右鬼卒私谓沈曰："城隍神与夫人饮酒醉矣，汝只好到别衙门申冤。"沈望见城隍神面红眼眯，知已沉醉，不得已忍痛受杖。杖毕，令鬼差押往某处收狱。路经关圣庙，沈高声叫屈，帝君唤入，面讯原委。帝君取黄纸硃笔判曰："看尔吐属，实系秀才。城隍神何得酗酒妄刑？应提参治罪。袁某久在幕中，以人命为儿戏，宜夺其寿。某知县失察，亦有应得之罪，念其因公他出，罚俸三月。沈秀才受阴杖，五脏已伤，势不能复活，可送往山西某家为子，年二十登进士，以偿今世之冤。"判毕，鬼役惶恐，叩头而散。沈梦醒，觉得腹内痛不可忍，呼同事告以故，三日后卒。袁闻之，急辞馆归，不久吐血而亡。城隍庙塑像无故自仆。知县因滥应驿马事，罚俸三月。[1]

其中的城隍神因为酗酒错抓了人，又错办了案，结果误伤了一条人命，最后被关公治罪革职。娶妻是色欲，饮酒是食欲。孟子曾经说过："食、色，性也，人之大欲存焉。"食欲和色欲是人类生存的两大基本欲望。按理说，城隍是神，是超俗的，不食人间烟火的，既不能贪色也不能贪食，但信仰城隍的人们却心怀善意、诚心诚意地把人类这两大欲望赋予给城隍，虽不合情理，但却使他与人类更为亲近。

[1] 袁枚：《子不语》卷九《城隍神酗酒》。

城隍神换任也是城隍"凡人"化的一个标志。在一般宗教中，神灵都是终身制的。但中国的冥世神灵较为特殊，因为他是仿照人世封建官僚体制而建构的，是人世封建官僚体制的折射，所以其中的冥官往往要换任，有升有降。阎王是这样，土地神是这样，城隍神也是如此。如北京城隍原为文天祥，后为杨淑山；杭州城隍原来为胡总制，后来为周新[1]；上海城隍有三任：最早是汉朝大将军霍光；其次是元朝秦裕伯；最后是为抗击英军入侵而牺牲的江南水师提督陈化成。城隍换任的形式颇多，如有一种是原城隍失职，由批评其失职的人继任，著名的像陇西城隍：

> 康熙间，陇西城隍塑黑面而髯者，貌颇威严。忽于乾隆间改塑像为美少年。或问庵僧，僧曰："闻之长老云：雍正七年有谢某者，年甫二十，从其师在庙读书。夜间先生出外，谢步月吟诗，见一人来祷，乃隐于神后伺之。闻其祝云：'今夜若偷物有获，必具三牲来献。'方知是贼也。心疑神乃聪明正直之人，岂可以牲牢动乎？次日，贼竟来还愿。生大不平，作文责之。神夜托梦于其师，将降生祸。师醒后，问生，生抵赖。师怒搜其箧，竟有责神之稿，怒而焚之。是夜，神踉跄而至，曰：'我来告你弟子不敬神明，将降以祸，原不过吓吓他。你竟将他文稿烧化，被行路神上奏东岳，登时将我革职拿问，一面将此城隍之位奏明上帝，即将汝弟子补缺矣。'欷歔而退。未三日，少年卒。庙中人

[1] 明·冯应京：《月令广义·岁令一》："杭州城隍即胡总制，近更周御史。"

闻呼驺声，云是新城隍到任。嗣后塑像者易黑胡之貌为美少年。”[1]

还有一种情况是前任城隍升职，由他推荐继任，如前文所举例中《子不语》卷二十“张大令”，他之所以成为嘉兴府城隍，是因原任“升任去，举我代其职”。所有这些与人间官吏的升降情形完全是相同的。

3.“贪官”型

明时，由于朱元璋强令每州府县建城隍庙，又规定知府、知州、知县上任必谒城隍神，把城隍庙等同于人世的衙门，导致城隍名声的跌落，民众对城隍神的信仰度下降。因为人间多贪官污吏，于是人们相信冥间的城隍神也是同样的，出现了不少“贪官”型的城隍神，出现了“打城隍”、“斩城隍”、“告城隍”之类对城隍神大为不敬的故事。

“贪官”型城隍几乎包含有人间贪官污吏的所有特性。

有的城隍见钱眼开，不辨是非，谁送的“钱”多，谁许的愿大，就帮助谁。如前文所举的原陇西城隍，竟然为了得到三牲供品，帮助盗贼偷盗成功。又如四川遂宁县流传这样一个故事：

有个穷秀才，文章写得很好，但因无钱行贿，所以屡考不中。他生活无着，只好在城隍庙旁摆一个摊子，靠代写书信、状子为生，晚上，就睡在庙内的化钱炉边。

这天晚上，秀才刚睡下，见一人走进庙来，跪在

[1] 袁枚：《子不语》卷二十二《陇西城隍是美少年》。

城隍菩萨面前，说："城隍老爷，我名张三，欠李四白银三两，我想赖帐，明天约李四前来赌咒，望菩萨显灵，我赢了，一定送你雄鸡、刀头。"秀才听了，心中奇怪，想弄个明白。

第二天，秀才没去摆摊子，悄悄地藏在庙内。不一会，只见两人拉拉扯扯走进庙来，一齐跪在城隍菩萨面前。一个说："城隍老爷，我张三如果欠李四白银二十两，我赖帐，出门绊断脚杆！"一个说："城隍老爷，张三确实欠我白银二十两，我李四冤枉他，出门绊断脚杆！"两人赌完咒，刚跨出门坎，李四就是一个扑爬，绊断了脚杆，张三拍手大笑，扬长而去。[1]

这位城隍老爷想得到张三许诺的雄鸡、刀头，不顾事实，使李四又丢银子又受伤，蒙受不白之冤。坏人被庇护，好人遭冤枉，做出了一个城隍不该做的事。城隍的所作所为，穷秀才看得一清二楚，气愤万分，告了一状。此事案发后，这位城隍爷终于受到了应有的惩罚。

还有一些城隍，对作恶之人不仅不惩除，还姑息纵容。如《子不语》卷十九《烧头香》就记叙了一位城隍的纵恶行为：

凡世俗神前烧香者，以侵早第一枝为头香，至第二枝便为不敬。有山阴沈姓者，必欲到城隍庙烧头香，屡起早往，则已有人先烧矣，闷闷不乐。其弟某知之，预先通知庙祝，毋纳他人，俟其先到再开门纳客，庙

[1] 《两座城隍庙》，载《中国民间故事集成·四川卷·遂宁县故事分卷》，1988年11月内部刊印，第212—214页。

祝如其言。沈清晨往，见烧香者未至，大喜，点香下拜，则扑地不起矣。扶舁归家，大呼曰："我沈某妻也，我虽有妒行，然罪无死法。我夫不良，趁我生产时，嘱稳婆将二铁针置产门中，以此殒命，一家之人竟无知者。我诉城隍神，神说我夫阳寿未终，不准审理。前月关帝过此，我往喊冤，城隍说我冲突仪仗，又缚我放香案脚下。幸天网恢恢，我夫来烧头香，被我捉住，特来索命。"沈家人毕集拜求，请焚纸钱百万，或请召名僧超度。沈乃作妻语曰："汝等痴矣！我死甚惨，想往叩天阍，将城隍纵恶、沈某行恶之事，一齐申诉，岂区区纸钱超度所能饶免者乎？"言毕，沈自床上投地，七窍流血死。

这位被丈夫害死的妻子，报仇心决，但向城隍神申诉，城隍神以种种理由拒绝审理，姑息其夫的杀人行为。最后，冤死的女鬼只得自己报仇，并上告城隍神纵恶。

以上三种城隍类型，说到底都是封建时代地方官吏形象在神灵界的折射反映，同时也表达了人们的政治理想、官吏理想。从产生的时间看，"清官"型城隍出现较早，几乎伴随着城隍信仰的形成而出现；"贪官"型城隍出现较晚，大概在明代中叶以后。从数量看，"清官"型和"凡夫俗子"型居多，"贪官"型相对要少一些。

四 悠悠源头"老来发"

——城隍信仰的历史轨迹

我们在第二章中已经分析了城隍神的雏型是古代的村落保护神，随着城市的兴起而进入了城市居民的信仰范畴。那么，在中国封建社会中，城隍信仰的历史轨迹是如何的呢？在漫长的信仰过程中经历了哪些变化？每个朝代城隍信仰有什么不同的形式和特点？城隍信仰的盛衰与政治、经济（尤其是城市经济）、宗教、思想观念有什么关系呢？在这一章中，我们试图通过对城隍信仰历史轨迹的探寻来解答上述问题。

（一） 从水墉到城隍

——城隍信仰的源起

从理论上说，城隍信仰伴随着城市的出现而形成。中国古代城市出现于何时，史书记载分歧很大，众说纷纭。《易·系辞下·传》说神农氏"日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易

而退，各得所需”，古籍中又有“黄帝作市”、“蚩尤作市”诸说。这些恐怕都是传说，并不可信。从考古发掘的情况看，城市的出现，可能在公元前21世纪左右，也就是夏王朝建立前后。如考古工作者在河南登封告成镇的王城岗发掘出两处古城，碳十四测定距今4000余年，比夏朝开国年代略早[1]。其中发现夯土墙基近百米，有些明显是被五渡河冲毁了。这两座小城具备初期都城的特征，出在传说夏人发迹的地方，年代又极相近，意义非常重大。孟子说，禹避舜子商均于阳城，朝觐、讼狱者不之商均而之禹。《古本竹书纪年》说：“禹都阳城。”清人朱右曾推断在告成镇[2]，可与出土的古城相印证。古城在嵩山南麓，传说是禹父鲧的地方。鲧号崇伯，崇者嵩也。《世本·作篇》曰：“鲧作城。”鲧曾筑堤以湮洪水，堤坊与城墙的构造原理相同。因此告成镇古城的建筑很可能与鲧、禹父子有关。50多年前，考古学家曾在山东历城县龙山镇城子崖发掘出属灰陶期的城墙，当时很多人对其年代持怀疑态度，由于告成镇古城的发现，可信度大大增加。该城墙植于龙山文化层之上，又与龙山文化层并存，时间大约在公元前2200年左右。这两处是中国至今考古发掘最早的城市，从中可以发现，城墙伴随着城市的出现而出现。

夏朝建立以后，城市的数量和规模都有了较大的发展。如考古工作者在传说的夏都附近——河南偃师二里头发掘到宫殿夯土台基，碳十四测定经树轮较正在公元前1590年至公元前1300年，属夏商之间。从遗存的柱洞可以复原为一座面阔八间、进深三间的建筑。整座殿基坐落在一座正方形的大台基上，周围廊庑，正南大门直对宫殿，殿前广场宽约100米，深约70米。

[1] 碳素测定其年代距今4010±85年。见《文物考古工作三十年》，文物出版社1991年1月版，第274页。

[2] 朱右曾：《汲冢纪年存真》卷上，新兴书局，第5页。

这个宫殿气势宏伟，应有城墙环护，但现在尚未发现城墙。

到了商朝中后期，城市和城墙的规模都更大。如第十代商王盘庚迁都于殷(今河南安阳小屯村及其周围)，考古发现殷墟面积达24平方公里以上，其中有宫殿、作坊、居民区、陵墓等。又如商代的郑州城，夯土墙周长近7公里，平均底宽约20米、顶宽约5米、高约10米，按当时的劳动条件，即使每天动用1万名工人，也需要四五年才能完成。[1]

至周朝，中华大地上已是诸侯国众多，大小城市林立。每座城市都围以厚实坚固的城墙和又宽又深的护城河，如《周礼》中记载：

> 大司徒之职：掌建邦之土地之图与人民之数，以佐王安扰邦国……辨其邦国都鄙之数，制其畿疆而沟封之。……凡造都鄙，制其地域而封沟之。(《大司徒》)
>
> 掌建国之法，以分国为九州。营国城郭，营后宫，量市朝、道巷、门渠，造都邑亦如之。(《量人》)
>
> 匠人营国。方九里，旁三门。(《匠人》)贾公彦《司门疏》："四面各三门，是有十二门。"
>
> 掌修城郭、沟池、树渠之固，颁其士庶子及其众庶之守……昼三巡之，夜亦如之。夜三鼜以号戒。(《掌固》)

从以上记载我们可以看出周人对城墙、沟池(护城河)的修建是非常重视的。"凡国都之竟，有沟树之固，郊亦如之，民皆有职焉，若有山川则因之。"[2]不仅大小城市都修建城墙和沟

[1]　《商周考古》，第58—59页。
[2]　《周礼·掌固》。

池，而且还有专门的官吏具体负责：由大司徒负责疆域的划分和城邦的修建；量人负责修建城郭的计算、测绘、设计；匠人则率领众民具体修造；最后由掌固负责守城，昼夜率官兵在城墙上巡守。其制度已相当周全严密。关于周朝城邦的情况，在我国第一部诗歌总集《诗经》中也有相当多的反映，其中许多篇目都提到了城、城门，如《东门之枌》、《东门之池》、《东门之杨》、《横门》、《出其东门》等。如《邶风·静女》：

静女其姝，俟我于城隅。
爱而不见，搔首踟蹰。

从中可见当时男女青年谈情说爱，喜欢在偏僻人少的城墙角落。对城墙的描述，在《郑风·出其东门》中更为具体：

出其东门，有女如云。
虽则如云，匪我思存。
缟衣綦巾，聊乐我员。

出其闉阇，有女如荼。
虽则如荼，匪我思且。
缟衣茹藘，聊可与娱。

这是一首一位男子表白对爱情忠贞不二的爱情诗。其中的闉阇，指城门外再筑上半环形的墙，又名曲城、瓮城。可见当时城墙制作已相当复杂和规范化。

又如：

东门之池，可以沤麻。
彼美淑姬，可与晤歌。

东门之池，可以沤纻。
彼美淑姬，可与晤语。[1]

其中的“东门之池”即指城墙东门外的护城河。

到了东周（春秋战国）时期，生产有了进一步发展，同时出现了诸侯争霸的局面，战乱纷起，各诸侯国对本国内重要城市的安全防范更为重视，城墙越筑越高、越厚，护城河越挖越深。正如《礼记·礼运篇》所说：“今大道既隐，天下为家……城廓沟池以为固。”城墙、护城河在诸侯争霸中扮演了一个非常重要的角色。

综观自周至战国的城墙建造情况，具有以下特点：

第一，城墙设施日趋完善，其中有：

1．悬门，“机长二丈，广八尺，为之两相如门扇数，令相接三寸施士扇，上无过二寸，堑中深丈五，广比扇，堑长以力为度，堑之末为之悬，可容一人所，客至诸门户令凿而幕孔孔各为二，幕二一凿而系绳长四尺”[2]。悬门是防备敌人偷袭的，如《左传·襄公二十六年》记载，“门于师之梁，悬门发，获九人焉”。城门有两扇，门关为铁制，如《墨子·迎敌祠篇》曰：“设守门，三人掌左阁，二人掌右阍，四人掌闭”。

2．俾倪、陛、尉舍。“俾倪广三尺高二尺五寸，陛高二尺

[1] 《陈风·东门之池》。
[2] 《墨子·备城门篇》。

五广长各三尺远广各六尺,城上四隅童异高五尺四尉舍焉。”[1]

3．楼，“三十步置坐候楼，楼出于堞”[2],“城上百步一楼,楼四植”[3]。

4．井，“五十步一井，屏周垣之”[4]。

5．积薪之所。“五十步一方，方尚必有关籥守之，五十步积薪毋下三百石，善蒙涂，毋令外火能伤也”[5]。

第二，城外必有堑(护城河)，“去城门五步大堑之,高地三丈至泉，施贼其中，上为发梁而机巧之”[6]。城池到大城有一定的层次：前池——>廉城——>女垣——>大地[7],利于防守。

第三，当时筑城是国家大役,或由军队承担,或广招徭役,费工费时巨大，即《诗经》所谓“溥彼韩城，燕师所完”。

第四，筑城完有宴劳之礼。如《左传·襄公三十年》记载：“晋悼夫人食舆人之城杞者。”

以上是对中国城市发展早期和城墙、护城河建造情况的简单回顾。在武器装备还相当落后的情况下，城墙、护城河为保护城内居民甚至国家安全立下了赫赫功绩，按理说是有不少祭祀活动的，遗憾的是古籍中缺少这方面的记载。战国以前这段悠久的历史中，今天可查的只有三条祭祀材料。东汉应劭《风俗通义》卷八“杀狗磔邑四门”条记载：

> 俗说狗别宾主，善守御，故著四门以辟盗贼也。
>
> 太史公记秦德公始杀狗磔邑四门，以御虫菑。今人杀白犬以血题门户，正月白犬血辟除不祥，取法于此也。

[1][2][4][5][6][7] 《墨子·备城门篇》。
[3] 墨子·备穴篇》。

如果应劭所记不误的话，那么秦德公(在位公元前677—前676年)杀狗祭邑四门，是我们今天所知的中国历史上最早的一则祭城门的事例。但祭祀的目的是御虫灾，殊难理解，是否含有护城、保城的用意呢？因为狗善守御，而城门以及城墙也有此功能，杀狗祭祀，将狗的守御特性转移到城门、城墙上，以增强后者的守御能力，是符合巫术原理的。

另两条材料见于《左传》：

> 宋灾，祝宗用马于四墉，祀盘庚于四门之外。(襄公九年)
>
> 郑灾，禳火于玄冥回禄，祀于四墉。(昭公十八年)

这里的四墉，杜预训为城墉。因为城墙大多有东南西北四门，所以称为四墉，应该是城隍神。这两处记载中，祭城隍神都是为了消灾。如后者是为了灭火，因护城河中有水，遇大火灾，其水能发挥比较大的作用，符合古人"能御大灾则祀之，能捍大患则祀之"的原则。

秦代由于历史较短，也缺乏祭祀城隍的史料记载。

汉代是城隍信仰发展的关键时期，起到了承上启下的作用。主要表现为萌发了聪明正直之人死后为城隍的观念，城隍开始从自然神向社会神的转变，并且在东汉末出现了城隍祠和祭祀活动。

关于城隍之名，虽然《易》中有"城复于隍"之句，但城隍之名的真正流行恐怕是在汉代。如班固《两都赋序》中写道：

> 京师修宫室，浚城隍，起苑囿，以备制度。

这里的"城隍"虽不是指城隍神，而是城墙与护城河的简称，但从中可以看出"城隍"之名已是社会上流行的称谓。这是汉代以前从未出现过的。城隍神名的出现与此有非常密切的关系。

关于最初的城隍神是谁，谁最早担任城隍之职，中国学术界基本上有两种观点：一是著名学者丁山先生的观点，认为最早的城隍神是祝融；二是通行的看法，认为城隍神早期是自然神，隋唐以后始演变为社会神。

丁山先生在其力著《中国古代宗教与神话考》一书中，从训诂学和历史学的角度，对城隍的名称、性质等进行了颇具新意的考辩，认为：

> 陆𩡧一名，《观堂集林·邾公钟跋》尝有说明，云："𩡧字，从蚰，𦣞声。𦣞，古墉字。以声类求之，当是𧖅。陆𧖅，即陆终也。"郭沫若先生更谓"𩡧即融字，陆融也即是祝融"。祝融事迹，除故书雅记的传说为"高辛氏火正"外，《玉篇》引《世本》与《吕览·勿躬篇》又都说"祝融作市"。市与城的建筑往往相因，所谓"作市"，或因"作城"而来。春秋时代有火灾的国家，必祀城墉……四墉，杜预注都训为城墉。陆𩡧，应该是城墉之神，也即魏晋以来所谓"城隍"了。
>
> "祝融"之原始神格，为水庸，为城隍，而后世习以为火神者，或以都邑遇了火灾，必祈禳于城墉之故。[1]

认为祝融的原始神格为城隍神，最早的城隍神是祝融，漏洞不少。因为：第一，以上考据仅是从文字训诂方面分析，缺乏其

[1] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年影印本，第56—58页。

他旁证材料；第二，祝融是楚国先祖，名声很大，如果他是城隍神，那么城隍神的影响也肯定会很大。但汉代以前城隍神几乎名不见经传；第三，市与城毕竟有区别，祝融所处时期是否已出现城，尚存疑问。因此，丁山先生的观点恐难以成立。

目前，学术界比较流行的观点是：最早的城隍神是城墙、护城河神化的产物，属自然神；隋唐以后则由人鬼充任，演变为社会神。如宗力、刘群先生在《中国民间诸神》中指出：

> 城隍本是自然神，但从隋唐开始，逐渐形成正人直臣死后成了城隍神的观念。这种观念到宋代又得到极大的发展，并一直影响到近代。[1]

对此，徐华龙先生说的更清楚：

> 从唐代开始，城隍有了质的转变，从自然神变成了人神。所谓自然神，就是说城隍是城池之神的化身……所谓人神，实为人鬼，也就是说人死后才可当上城隍。[2]

城隍神经历了从自然神到社会神（人神）的演变过程，这是确定无疑的。但演变的年代恐不是隋唐，而是更早的汉代，至迟是东汉末年。理由如下：

第一，在城隍家族中，汉代名将、名士奉为城隍神的数量不少。

[1] 河南人民出版社1987年版，第204—205页。
[2] 《中国鬼文化》，上海文艺出版社1991年版，第245页。

如《茶香室四钞》卷二十中说：

> 宋赵与时《宾退录》云：城隍神之姓名具者，镇江、庆元、宁国、太平、襄阳、兴元、复州、南安诸郡，华亭、芜湖两邑，皆谓纪信；隆兴、赣袁、江吉、建昌、临江、南康，皆谓灌婴；福州、江阴为周苛；江州、六合为英布；和州为范增；襄阳之谷城为萧何……

其中提到的纪信、灌婴、周苛、英布、范增、萧何皆是秦末楚汉相争时和汉初的名将、名臣，这么多汉初著名人士被奉为城隍神，决不会是偶然现象。

首先，在各地城隍神中，除了春申君（苏州城隍神）外，其余全部是汉代以后人士，因此城隍神由人鬼充任，极有可能是始于汉代。

其次，如果城隍神由人鬼充任是始于隋唐，那么对以上汉代人士的情况就难以解释。虽然他们功绩卓著，为汉王朝的建立做出过很大贡献，但经过几百年的历史沧桑、风云变化，已逐渐被人们所淡忘，其功绩只存于史书的字里行间之中。而城隍神是普通民众所塑造的，因此，汉初名人不可能到隋唐时期才被人们奉为城隍神。

再次，这些汉初名将、名臣，或英勇善战，或忠君保主，或善于谋略，具备被神化的主观条件。

萧何是汉初大臣，早年佐刘邦起义，入咸阳时，收取了秦朝的律令图书，掌握了全国的山川险要、郡县户口和当时的社会情况。楚汉战争中，力荐韩信为大将，以丞相身份留守关中，输送粮饷，支援作战。汉王朝建立后，制定律令制度，协助刘邦消灭韩信、陈豨、英布等异姓诸侯王。刘邦曾把身经百战的

武将喻为猎犬，而萧何是给猎犬发命令的人，功绩名列第一，封为酂侯[1]，《史记集解》对此考辨认为今南乡酂县也。按《茂陵书》：“萧何国在南阳。”《太康地理志》云：“魏武帝建安中分南阳立南乡郡。”《辞海》“南阳”条认为：“南阳郡汉辖境相当于今河南熊耳山以南叶县、内乡间和湖北大洪山以北应山、郧县间地。”[2]奉萧何为城隍神的襄阳之谷城市，正属旧南阳郡范围之内。

灌婴的情况，前文已有论述，他之所以被江西的许多城市奉为城隍神，可能与他在汉初率兵平定江南有密切的关系。

英布（？—公元前195年），汉初诸侯王，六县（今安徽六安东北）人。其事迹见《史记》卷九十一、《前汉书》卷三十四。曾坐法黥面，输骊山，又称黥布。秦末率骊山刑徒起义，属项羽，作战勇猛，常作先锋，封九江王。楚汉战争中归汉，封淮南王，从刘邦击灭项羽于垓下。汉初，因彭越、韩信相继为刘邦所杀，举兵反汉，战败逃江南，被长沙王（吴芮子成王臣）诱杀。奉他为城隍神的六合县在今江苏省南京市北部、长江北岸，邻接安徽，属淮南王封地。

范增（公元前277—公元前204年），是项羽的主要谋士，居鄛（今安徽桐城南）人。秦末战争中，劝项梁立楚王族后裔楚怀王。秦军围巨鹿，楚怀王派宋义、项羽等救赵，以他为末将。后属项羽，为他出谋划策，尊为亚父。他屡次劝项羽杀刘邦，项羽不听。后项羽中刘邦反间计，削其权力，他忿然而离去，“未至彭城而死”[3]。他为何死后会被和州人奉为城隍的呢？和州，北齐置州，治所在历阳（今和县），辖境相当于今安徽和县、

[1]　酂县，在今湖北光化西北。
[2]　缩印本，上海辞书出版社1983年3月版，第134页。
[3]　《史纪·高祖本纪》

含山等地，是长江防守的重镇，隋、唐、明统一江南，皆在此过长江。一方面，范增聪慧机敏，是楚汉相争中杰出的谋士；另一方面，居鄛与和州相距不远。和州人把范增祀为城隍神是纪念当地名人的一种表现。

纪信、周苛皆为汉初名将，纪信为将军，周苛为御史大夫。据《史记·高祖本纪》记载，高祖三年，汉王军被项羽困于荥阳，"汉军绝食，乃夜出女子东门二千余人，被甲，楚因四面击之。将军纪信乃乘王驾，诈为汉王，诳楚，楚皆呼万岁，之城东观，以故汉王得与数十骑出西门遁。令御史大夫周苛、魏豹、枞公守荥阳，诸将卒不能从者，尽在城中"。荥阳城破，纪信被项羽烧死，周苛被项羽所烹。纪信和周苛肝胆忠烈，为保汉王而英雄献身的事迹在当时肯定流传甚广，这是他们后来成为城隍神的诱因。

从以上诸人的情况看，汉代名臣、名将被奉为城隍神的大致有三种情况：一是被出生地或封地的人们敬为城隍，如萧何、范增、英布；二是对当地有功绩，如灌婴；三是为保护一城百姓生命安全而献身的英雄，如纪信、周苛。这与后来名人为城隍者的情形相同（确切地说，这是名人死后奉为城隍神的开端，后世皆从此发展而来）。也就是说，这些人具有死后为城隍神的主观条件。

第二，从汉代的实际情况看，人死后奉为神明的事例屡见不鲜。由于汉初统治者出身卑微，需要利用神道的神秘力量给他们自己增加统治信心和提高自己的权威，以达到稳定统治地位的目的；又总结了以往朝代的成败经验教训，认为"追观往法，政皆神道设教"[1]。因此极力提倡宗教迷信。汉高祖刘邦首开此

[1] 《东汉观记》卷下，见陶栋《辑佚丛刊》。

风，编造了其母刘媪梦蛟龙而孕以及自己是赤帝子[1]的"谎言"，其后此风愈演愈烈。由于统治者的提倡，使神学迷信在两汉时期极为盛行：一方面，战国以来流行于民间的种种迷信仪式、巫术、法术等，诸如淫祭、下神、择日、望气、占卜、星占、符应以及名目繁多的神灵信仰，一并被汉人所承继；另一方面，在新的社会氛围中，上述种种具有宗教因素和形态的仪式，得到整理，使之理性化，从而在更高的层次上发展和嬗变。"战国的阴阳五行学进一步被神秘化、系列化、精密化，被改造成天人感应的宗教神学，进而又演变成极端荒谬的谶纬学；在巫术基础上发展起来的神仙方术，吸收阴阳五行学及老庄哲学，发展成有学有术的神仙学，神仙家各种流派最后又逐渐酝酿成中国独有的道教。"[2]阴阳五行说、谶纬迷信、符命灾异、神仙方术等构成了汉代的新神学体系。这个体系所表现的思想、观念渗透到汉代社会各个方面，政治、法律、学术都或多或少地渗入神学的内容，封禅、求仙、推灾异、造图谶成为统治者的家常便饭，民间也是巫风盛行，"街巷有巫，闾里有祝"。[3]自上而下普遍相信神灵的存在，对山川湖海、日月星辰、门灶井户、先祖贤明、鬼神精怪的祭祀活动，一年四季不绝。正如《风俗通义》第八卷中说："自高祖受命郊祀祈望，世有所增。武帝尤敬鬼神，于是甚矣。至平帝时，天地六宗已下及诸小神，凡千七百所。"

由于汉代迷信气氛浓，相信鬼神，因此汉代又是中国历史造"神"最多的朝代之一。应劭《风俗通义》第九卷中就举了几则很典型的造"神"例子：

---

[1] 事见《史记·高祖本纪》。

[2] 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社1984年5月版，第127页。

[3] 《盐铁论》卷二十九《散不足》。

汝南南顿张助，于田中种禾，见李核，意欲持去，顾见空桑中有土，因植种，以余浆溉灌，后人见桑中反复生李，转相告语。有病目痛者，息阴下，言李君令我目愈，谢以一豚。目痛小疾亦行自愈，众犬吠因，盲者得视。远近翕然，其下车骑常数千百，酒肉滂沲间。一岁余，张助远出来还，见之，惊云：此有何神，乃我所种耳。(《李君神》)

汝南鲖阳有于田得麏者，其主未往取也。商车十余乘，经泽中，行望见此麏，著绳因持去，念共不事，持一鲍鱼置其处。有顷，其主往不见所得麏，反见鲍鱼，泽中非人道路，怪其如是，大以为神，转相告语，治病求福多有效验，因为起祀舍。众巫数十，帷帐钟鼓，方数百里皆来祷祀，号鲍君神。其后数年，鲍鱼主来历祠下，寻问其故，曰此我鱼也，当有何神，上堂取之，遂从此坏。传曰：物之所聚，斯有神言，人共奖成之耳。(《鲍君神》)

汝南汝阳彭氏墓，路头立一石人，在石兽后。田家老母到市买数片饵，暑热行疲，顿息石人下小瞑，遗一片饵去，忽不自觉。行道人有见者，时客适会问：因有是饵？客聊调之：石人能治病，愈者来谢之。转语，头痛者摩石人头，腹痛者摩其腹，亦还摩他处，于此，凡人病自愈者，因言得其福力，号曰贤士，辎辇毂击，帷帐绛天，丝竹之音闻数十里。(《石贤士神》)

以上三例都是因偶然的因素而诱发的"造神"，如果人们不信仰鬼神，那么空桑中的李树、田野的鲍鱼、坟墓边的一片糕点，至多是感到有点奇怪，决不会把它们当作神灵，而且引起

如此多人的相信。这三例都是对物的"神化"，事实上，两汉时期对人的"神化"也很普遍，不少西汉时的名人至东汉就成了神"。如东方朔，本是汉武帝时的侍臣，刘向《列仙传》中就已把他列入神仙之列，说他"久在吴中，为书师数十年。武帝时上书说，拜为郎。至昭帝时，人或谓圣人，或谓凡人，作深浅显默之行，或忠言或亏语，莫知其旨。至宣帝时弃郎以避乱世，置帻官舍风飘然而去，后见于会稽，卖药五湖，智者疑其岁星也。淮南王刘安明明白白是谋反失败而被杀的，但东汉时相传他"举家升天，畜产皆仙"[1]。又如：

孝明帝时尚书，即河东王乔，迁为叶令，乔有神术，每月朔，常诣台朝，帝怪其数而无车骑，密令太史候望，言其临至时常有双凫从南飞来。因伏伺，凡凫举网，但得一只舄耳。使尚方识视，四年中所赐尚书官属履也。每当朝时，叶门鼓不击自鸣，闻于京师。后天下一玉棺于厅事前，令臣吏试入，终不动摇。乔曰：天帝独欲召我。沐浴服饰寝其中，盖便立覆。宿夜葬于城东，土自成坟。县中牛皆流汗吐舌，而人无知者。号叶君祠，牧守班录皆先谒拜，吏民祈祷无不如意；若有违犯，立得祸。明帝迎取其鼓，置都亭下，略无音声，但云叶太史候望在上西门上，遂以占星辰，省察气祥，言此令即仙人王乔者也。[2]

以上所举都是由人成仙的例子，也有人死后为鬼神而祭祀

[1] 东汉·王充：《论衡·道虚篇》。
[2] 应劭：《风俗通义》第二卷《叶令祠》。

之的：

> 朱虚侯刘章，齐悼惠王子，高祖孙也。宿卫长安，年二十，有气力。高后摄政，诸吕擅恣。章私忿之，尝入侍宴饮，章为酒吏，自请曰：臣将种也，请得军法行酒，有诏可酒酣。章进歌舞，已而复曰：请为太后耕田歌。太后笑曰：顾汝父知田耳，若生而为王者子，安知田乎？曰：臣知之，深耕广种，立苗欲疏，非其种者锄而去之。太后默然。顷之，诸吕有亡酒者章拔剑追斩之而还报曰：有亡酒者一人，臣谨行军法斩之。太后左右大惊，业许之矣，无以罪之。自是诸吕畏惮，虽大臣亦皆依之。高后崩，诸吕作乱，欲危社稷。章与周勃共诛灭之，尊立文帝，封城阳王，赐黄金千斤，立二年，薨。城阳，今莒县是也。自琅琊、青州六郡及渤海都邑乡亭聚落皆为立祠，造饰五二千石车，商人次第为之立服带绶，备置官属，烹杀讴歌，纷籍连日，转相狂跃，言有神明其遣。问祸福立应，历载弥久，莫之匡纠。[1]

刘章是正直忠义之士，机警勇武的英雄，为汉室的稳定发展立下了大功。所以人们怀念他、祭奉他。连对神灵持怀疑态度的应劭也认为对他的祭祀是应该的：

> 王弱冠内侍帷幄，吕氏恣睢，将危汉室，独见先识，权发酒令，抑邪扶正，忠义洪毅，其歆禋祀礼亦宜之。[2]

[1][2] 应劭：《风俗通义》第九卷《城阳景王祠》。

因为刘章是对社会有贡献的人物，所以死后不久即被民众敬为神，立祠祭祀。

汉代为名人立祠祭祀的事例屡见不鲜，正如瞿兑之在《汉代风俗制度史》一书中所说："名人贤德，死则祀之，是风盖沿于古，而汉时为尤甚。若项羽庙、若城阳景王庙，皆托始西汉而影响深及六朝。"[1]

综上所述，由于汉代迷信活动活跃，新神学体系又无疑从观念上、思想上、理论上刺激了汉代人的崇神、敬神的心态，出现了新的"造"神活动，使许多生前为名人名士的人死后成神成仙。在这种文化背景下，我们认为纪信、灌婴、英布、范增等人被奉为某一城市的城隍神而加以祭祀，是完全有可能的。虽然在汉代史籍的记载中尚未发现这方面的确凿材料，但在民间祭祀活动中肯定是存在的。

第三，至今流传民间的一些传说故事，也可为上述推断提供某些佐证。如上海的第一位城隍是汉代的霍光。相传上海金山原有一座霍家祠堂。这一年，金山张泾河一带发生大旱，农田干裂，禾苗枯死。霍光先是每天晚上显形帮大家挑水浇田，后又率领众子孙一夜之间开挖了一条河流，把黄浦江的水引到了金山，解救了灾难。大家为他雕了神像，供奉在祠堂中，祠堂改称为金山神庙。后金山神庙改为城隍庙，他也就成了金山县城隍。后来又把他迎到市区城隍庙内。[2]更为有价值的是一则流行于浙江武义县的传说：

[1] 上海文艺出版社1990年7月影印本，第228页。

[2] 《一庙三城隍》，载《中国民间文学集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年10月内部刊印，第20—23页。

一日，刘秀从履坦方向朝北岭洞溜来，王莽兵即刻就要追到，刘秀慌忙躲到北岭洞附近的白玉桥下。刘秀的举动，正被石龙村的项显佑老人看到了，这个项显佑老人是到城里买东西的。

追兵追到桥上问项显佑："刘秀从这里溜过去，你看见没有？"

项显佑老人一听，心里想："原来这个白面书生是刘秀啊！不能讲！刘秀是个好人！"

追兵见老头子不吭声，又逼问："穿青白长衫的刘秀看见过没有？"

项显佑回答："没看见过！"

追兵追不到刘秀，十分恼火，一刀就将项显佑老人杀了。

追兵过去以后，刘秀为了报答老人的救命之恩，就封项显佑为武义县城的城隍老爷。[1]

这则传说中说武义县城隍是东汉刘秀赐封的，并且表明城隍神是由人死后担任的，恐怕多少包含有对这一事实的一些记忆，不会完全是凭空的编造。

第四，在考证城隍信仰的源流时，少数古代学者已经注意到城隍信仰形成于汉代的问题。如嘉靖《建阳县志》卷六《重建城隍庙记》云：

说文曰：城以域民，隍即城池也。城隍之祀，三

[1] 《刘秀封城隍》，载《中国民间文学集成·浙江省卷·武义县故事分卷》，1989年10月内部刊印，第19页。

代盛时未之有闻。至汉以纪侯初平江南有功，因祀之，为城隍神，南唐进封辅德侯。今天郡邑，皆立庙以祀之。

其他一些记载则认为城隍之名源于水墉，而庙祀则出现于汉代。如黄协埙《锄经书舍零墨》卷一记载：

城隍之名，始于易之泰卦，宛平王文贞公曰：礼称天子大蜡八。伊耆氏始为蜡。蜡祭八神，水庸居七。水，隍也，庸与墉也，城也。由此观之，城隍实始于尧时，惟立庙之说，前史未见。《太平府志》云：城隍庙在府承流坊，赤乌二年造。则庙之创自后汉可知。

其中有一条材料尤为值得注意，嘉靖《宿州志》卷六记载：

《事物记原》云秦功臣冯尚梦感于汉高祖曰：奉天帝命，与王领城隍阴事。故自汉以来，遂为天下通祀，加以爵号。

如果《事物记原》所云无误，那么说明城隍由人鬼充任自西汉就已开始了。

综观汉代的情况，我们认为"城隍"之名其时已在社会上流传，城隍信仰已在少数城市出现，城隍神开始由人鬼充任，至迟在东汉末年出现了专门的城隍祠庙。

（二）从零星信仰到全国性祭祀

——城隍信仰的发展期

城隍信仰虽然正式出现于汉代，但总览汉代著作，缺乏有关祭祀城隍神的具体材料。历史发展到魏晋南北朝以后，城隍神在“神界”渐露头角；至唐代，修庙宇，塑神像，城隍信仰已相当普遍；经过宋元的进一步发展，城隍信仰体系基本构成。

魏晋南北朝城隍信仰的情况，在前文所举《北齐书·慕容俨传》记载的事迹中已经有了较充分的反映[1]，从“城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷”以及遇外敌入侵攻城求城隍神的情况看，至少说明了以下问题：

第一，六朝时祭祀城隍神的场所，跟汉代一样，称祠不称庙；

第二，从“公私每有祈祷”句分析，六朝时祭祀城隍神已较频繁，不仅民间百姓祭拜，而且官府也参与。城隍神可能已成为城市居民的主要信仰对象之一。

第三，因为城隍神是城市的保护神，所以当这一城市的居民遇到生命危险时，必向城隍神祈求保护。

这件事被史学家载入正史之中，可能在当时的影响相当大。这件事或许完全是巧合，或许是慕容俨等人为稳定军心、民心而编造的，但它恐怕为城隍神的“发迹”创造了一个绝妙的契机，经过民间的口耳相传，越传越神。

有关六朝时祭城隍的事，在《南史》《隋书》等史书中还有一

[1] 参见本书第二章第二节。

些记载。如《隋书》卷二十三《五行下》言：

> 梁武陵王纪祭城隍神，将烹牛，忽有赤蛇绕牛口。牛祸也，象类言之，又为龙蛇之孽。鲁宣公三年，郊牛之口伤，时以为天不享，弃宣公也。《五行传》曰："逆君道伤，故有龙蛇之孽。"是时纪虽以赴援为名，而实妄自尊亢，思心之咎，神不享，君道伤之应，果为元帝所败。

这位武陵王要以牛祭城隍神，因他“妄自尊亢”，正直的城隍神还不接收他的祭品。

魏晋南北朝是中国历史上最为黑暗动乱的时代。四百年间，三十个朝代和小国像走马灯似地不断更替，整个社会陷入极度分裂混乱的局面。各统治集团争权夺利，互相残杀，征战不已，使广大人民蒙受兵荒马乱的巨大灾难，“出门无所见，白骨蔽原野”，“千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚，如丘陇焉”。在这种险恶的社会现实面前，人们哀告无门，悲观绝望，于是转向宗教信仰，祈求神灵救苦救难，以求心理慰藉。因此，产生于东汉末年的道教，以长生不死、升天成仙的虚幻引诱民众；东汉永平年间从印度传入中国的佛教，以生死轮回、来世观念麻醉民众，出现了多种宗教并存、谈神论鬼成风的盛况。在这种文化背景下，城隍信仰获得了滋长的肥沃土壤和扩大势力的良机。连年征战，城墙成了攻、守双方必争之“地”，攻占（或守住）城墙就意味着成功和胜利。因此，作为城墙的化身和城市保护神的城隍，在人们心目中的地位日渐提高，影响也渐大，才出现上述史书中祭城隍的情形。

综观六朝时期的城隍信仰，各地建了一些城隍祠，有祭祀

活动，但不普遍。

到了隋唐时期，城隍信仰有了很大的发展。清代赵翼《陔余丛考》卷三十五“城隍神”云：

> 城隍之祀盖始于六朝也，至唐则渐遍。《唐文粹》有李阳冰《缙云县城隍记》，谓城隍神祀典全无，唯吴越有之。是唐初尚未列入祀典。《张曲江集》有祭洪州城隍神文，杜甫诗有“十年过父老，几日赛城隍”之句，《杜牧集》有祭城隍祈雨文，则唐中叶各州郡皆有城隍。五代钱镠有《重修墙隍神庙碑记》，书大梁开平二年，岁在武辰。顾宁人谓以城为墙，以戊为武，盖以朱全忠父名诚，曾祖名茂琳，故避其嫌名而改。陆放翁《宁德城隍庙记》，所谓唐以来郡县皆祭城隍是也。

与以往相比，唐代有关城隍信仰的记载较多：张说、韩愈、杜牧、张九龄、许远、李商隐有祭城隍文，杜甫、羊士谔有赛城隍诗，李白、李阳冰诸人有关于城隍庙、城隍神的碑、记和跋，在史书和一些笔记文集、志怪小说中也有城隍神显灵、祭祀城隍神的记载。综合这些材料，唐代城隍信仰具有如下特点：

第一，唐李阳冰《缙云县城隍记》云：“城隍神，祀典无之，唯吴越有之。”此话过于绝对，已有很多古人对此提出异议，认为城隍神庙在其他地方也同样存在。如《明史·礼志三》云：

> 洪武二年，礼官言：“城隍之祀，莫祥其始。先儒既有社，不应复有城隍。故唐李阳冰《缙云城隍记》谓‘祀典无之，唯吴越有之’。然成都城隍，李德裕所建，张说有祭城隍之文，杜牧有祭黄州城隍文，则不独吴、

越为然。

也就是说，唐时各地的城隍庙已较为普遍。当然总体而言，唐代城隍信仰从区域分布情况看，信仰的中心区域恐怕是在江南地区。如《古今图书集成·神异典》引《中吴纪闻》所说：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。”这种情况实际上一直延续到后代，明清时期对城隍信仰最盛的还是江南地区。如蒲松龄《聊斋志异》卷二“吴令”中言：“吴俗最重城隍之神，木肖之，被锦藏机如生。值神寿节，则居民敛资为会，辇游通衢，建诸旗幢杂卤簿，森森部列，鼓吹行且作，阗阗咽咽然，一道相属也。习以为俗，岁无敢懈。”吴越地区“重巫信鬼”的文化氛围，助长了城隍信仰的程度。

第二，自唐代始，城隍的神格提高了。除了保护城池外，还负责当地的冥籍和水旱吉凶，成了一地阴间的最高神。这是城隍“神格”衍变和城隍信仰发展的一个重要转折点。关于唐时城隍神为冥官的情况，有两条史料可证：

唐洪州司马王简易者，常暴得疾。腹中生物如块大，随气上下，攻击脏腑。伏枕余月。一夕，其块逆上筑心，沈然长往，数刻方寤。谓所亲曰：“初梦一鬼吏，自称丁郢，手执符牒云：“奉城隍神命，来追王简易。”某即随使者行，可十余里，方到城隍庙。门前人相谓曰：“王君在世，颇闻修善，未合身亡，何得遽至此耶?”寻得见城隍神。告之曰：“某未合殂落，且乞放归。”城隍神命左右将簿书来，检毕，谓简易曰：“犹合得五年活，且放去。”至五年，腹内物又上筑心。逡巡复醒云：“适到冥司，被小奴所讼，辞气不可解。”其妻

问小奴何人也，简易曰："某旧使僮仆，年在妙龄，偶因约束，遂致毙，今腹中块物，乃小奴为祟也。适见前任吉州牧钟初，荷大铁枷，着黄布衫，手足械系，冥司勘非理杀人事，款问甚急。"妻遂诘云："小奴庸下，何敢如是？"简易曰："世间即有贵贱，冥司一般也。"妻又问阴间何罪最重，简易曰："莫若杀人。"言讫而卒。[1]

开元末，宣州司户卒，引见城隍神。所居重深，殿宇崇峻，侍卫甲仗严肃。司户既入，府君问其生平事，曰："吾即宣城内吏桓彝也，为是神管郡耳。"[2]

前者叙城隍负责拘人魂魄，手中掌握生死簿；后者描绘人死后到城隍处报到。两者都说明城隍神是冥界的官吏。关于这一点，清代俞樾《茶香室丛钞》卷一十六中就已明确指出："《太平广记》引《报应录》云：唐洪州司马简易见城隍神，是唐时城隍之神已主冥籍，如今世所传矣。"因为城隍神成为地方冥官，所以使其有了充分发展的"天地"：责职范围越来越广，大凡旱涝灾异、农业丰歉、生病罹祸、求子祈寿等等，都成了他掌管的范围；与冥界信仰相衔接，使城隍信仰的神秘性、威慑力骤增，更具有诱惑力；既为冥官，必有上司和下属，这就为城隍神群体系的构建创造了良好条件。尤其值得注意的是，城隍原来是一个城市的守护神，自从"升任"冥官以后，管辖区域大大增广，成了以一城市为中心的一定区域的守护神。总之，唐代城隍成为冥官，为城隍信仰在中国的广泛流传，尤其是明清时期的鼎盛

［1］《太平广记》卷一二四《王简易》。
［2］《古今图书集成·神异典》引《中吴纪闻》。

发展，奠定了基础，起到了极为重要的作用。

尽管城隍的神格在唐时有了较大提高，但仍不是很高，从一些官吏向城隍求雨求晴祭文的口气中我们可以感受到这一点。如“五日不雨，将焚其庙”[1]，“若三日雨不歇，吾当伐乔木，焚清祠”，[2]“神其据有高深，主张生植，同功田租，比义雨师，无假怒于潜龙，勿纵威于虐魃，守兹县邑，富我京坻”[3]。在这里，地方官吏高高在上，完全是以长官的口吻命令城隍，以威吓的口气胁迫城隍。不像明清时期地方官上任时要向城隍报到，地位跌至城隍之下。

第三，唐时，聪明正直之人死后可为城隍的观念进一步明确。如《铸鼎余闻》卷三记载：

> 陆游《嘉泰会稽志》云：城隍显宁庙，在子城内卧龙山之西南。自昔记载，皆云神姓庞，讳玉。按《唐书·忠义传》，实庞坚四世祖也。京兆泾阳人，魁梧有力，明兵法，仕隋为监门直阁。李密据洛口，寖逼王都，玉以关中锐兵属王世充击之，百战不恤。炀帝崩，乃率万骑归唐，为越州总管，除梁州都督，召为监门大将军。卒赠工部尚书、幽州都管。初，王镇越，惠泽在民，既卒，邦人追怀之，祀以为城隍神。梁开平二年，吴越武肃王上其事，封崇福侯（《五代会要》作开平元年）。

很明显，庞玉是隋朝降臣，作战勇猛，尤其是他任越州总管时，

［1］李阳冰：《缙云县城隍神记》，载《全唐文》卷四三七。
［2］李白：《天长节度史鄂州刺史韦公德政碑》，载《全唐文》卷三五〇。
［3］李商隐：《赛荔浦县城隍神文》，载《全唐文》卷七八一。

有功于吴越人民，所以他死后，人们怀念他，祀奉他为会稽城隍，并且唐末即封为侯爵。类似的情况还有台州城隍屈坦（尚书之子，有异能）、筠州城隍应智顼（曾任当地刺史）、溧水城隍白季康（曾任当地县令）等。因为唐时盛行“人之正直，死为冥官”的观念，而前文提到唐时城隍神已为地方冥官，故聪明正直、于民有功之人（尤其是地方官吏）死后为城隍神，是顺理成章之事。城隍神由人死后的鬼充任的观念，至唐代成为定型，以后一直未变。

第四，唐时城隍信仰的又一显著特点是封建皇帝开始注意城隍信仰的利用价值，并开始对城隍封王封爵。如《金石萃编》卷一五六张瑀《华州城隍神新庙记》记载：

> 唐昭宗乾宁三年，藩臣李茂贞犯京师。韩建请昭宗幸华州，夜袖剑诣行宫，欲刺杀之。将及御屋，有神人厉声曰：“汝陈许间一卒尔，蒙天子厚恩至此，辄敢为弑逆事乎？”仓皇出。明访之，乃华州城隍。

唐昭宗光化元年，这位华州城隍封为济安侯。又如《集说诠真》记载：

> 《册府元龟》载：后唐废帝清泰元年十一月，诏杭州城隍神改封顺义保宁王，湖州城隍神封阜俗安成王，越州城隍神封兴德保闉王。
>
> 又载：五代后汉隐帝乾祐三年八月，封蒙州城隍神为灵感王。

前者是现在有据可查的最早被封王的城隍。因为这位城隍

"救"了皇帝的命，皇帝对他感激不尽，当然也就具备了赐封的条件。唐末五代十六国时，皇帝给城隍封爵之事就屡见不鲜了，如吴越肃王于梁开平二年封会稽城隍庞玉为崇福侯，吴越王封赤城城隍屈坦为兴圣永安王。[1]给城隍封爵貌似小事，但实际上表明了统治者对城隍信仰利用的开始，同时也提高了城隍神的神格，为城隍信仰的普及创造了良好的机会。

到了宋元时期，城隍信仰已经遍及全国，如《春明梦余录》所言："赵宋以来，城隍之祀遍天下，或锡庙额，或颁封爵……"[2]综观宋元时期城隍信仰的发展，出现了以下变化：

第一，城隍的"神格"进一步提高。陆游在《镇江府城隍庙记》中说：

> 唐以来，郡县皆祭城隍，今世尤谨。守令谒见，仪在他神祠上。社稷虽尊，犹以令贰从事。至祈禳报赛，独城隍神而已。[3]

从中可以发现，宋时城隍神的地位已"在他神祠上"，对城隍神的祭祀已相当频繁，甚至超过了社稷；而且从"守令谒见"之语分析，当时地方官吏已经常祭拜城隍神。

第二，宋时对城隍神的祭祀已入国家祀典。赵翼《陔余丛考》卷三十五"城隍神"条云：

> ……张南轩治桂林，见土地祠，令毁之，曰："此祠不经，自有城隍在。"或曰："既有社，莫不须城隍

[1] 参见《铸鼎余闻》卷三。
[2] 转引自《集说诠真》。
[3] 顾禄：《清嘉录》卷三"三月"、"山塘看会"例，上海文艺出版社影印本。

否？”曰：“城隍亦赘也。然载在祀典。”是宋时已久入祀典也。

说明宋朝的国家祀典中已经出现对城隍祭祀的有关规定。但是这种国家权力的祀典，可能是对个别神、庙的。我们认为天下通制的城隍制度，到元代尚未出现，宋朝首都的皇帝祭祀中没有城隍，《元史》的祭祀志中也没有出现城隍神。

第三，城隍神出现了等级区别，初步构成了城隍神的内部体系。《续文献通考·群祀考三》记载：

元世祖至元五年正月，上都建城隍庙。

七年大都始建庙，封神曰祐圣王。文宗天历二年八月，加王及夫人号曰护国保宁。

这说明元时出现了都城隍(全国级的)，各地被封爵的城隍神也不在少数，构成了城隍神体系的阶梯结构，与封建体制同构；尤其是元时出现了城隍夫人，并为她封号，又构成了城隍神的家族结构，呈明显的世俗化趋势。

唐宋元时期，城隍信仰的发展是有其深刻的社会根源的，尤其是与城市经济的发展和道教的盛行有着十分密切的关系。

唐朝是中国历史上国力最盛的朝代之一，财物充盈，商业发达。城市的规模和数量及繁荣程度都是以往朝代无法比拟的。如当时的长安城周围达70里，分为宫城、皇城和外郭城三个部分。宫城是宫殿区。皇城为中央衙署区。在外郭城中，列置一百零八坊，由11条南北大街和14条东西大街分割而成。坊主要是住宅区，四周围以高墙，其中遍布王侯勋贵和大小官员的第宅。外郭城内还有100多座寺观，最大的寺观，占居一坊之地。

坊以外有东西两市，对称地坐落在城外的东南和西南，两市共占地四坊大小的面积。在市内出售同类货物的店肆，集中排列在同一区域内，称为行。堆放商货的货栈，称为邸。邸招徕外地的商客，并替他们代办大宗批发的交易。长安东市有"二百二十行，四面立邸，四方珍奇，皆所积集"[1]。西市较东市更为繁华。

除了长安外，唐时著名的城市还有洛阳、扬州、益州、广州、荆州、相州、幽州、汴州、宋州、凉州等。几乎所有州治和多数县治所在地都成了有相当规模的城市，都设有商业中心"市"。市有市令，"主执钥"[2]，按时启闭市门。唐令规定："凡市，以日午击鼓三百声而众以会，日入前七刻击钲三百声而众以散。"[3]唐时城市商业活动的繁荣，出现了许多富可敌国的富商大贾，有的甚至"邸店园宅，遍满海内"[4]。

北宋时的城市经济比唐代有了进一步的发展。在唐代的长安和洛阳城内，坊巷只是住宅区，黄昏后坊门锁闭，禁止夜行；商店都集中在市里，所有的交易只能在市里进行，而且只能在白天进行。北宋的各大城市中，既突破了坊与市的界限，也突破了白昼和夜晚的界限。如首都开封城内的街巷当中，随处都有商铺邸店和酒楼饭馆之类，繁盛的夜市也已在开封出现。当时的洛阳、扬州、成都等大城市，其情形也与开封城相仿。

南宋小朝廷虽然偏安江南，但凭着天时地利、物产丰阜之有利条件，江南地区的城市经济高度繁荣，尤其是杭州。隋朝创建杭州城时才三十六里九十步，后吴越王增筑罗城，扩建到

---

[1]　《长安志》卷八《东市》。
[2]　《唐律疏议》卷八《卫禁律》越州镇戍等城垣条。
[3]　《唐六典》卷二十《太府寺·两京诸市署》。
[4]　《太平广记》卷四九五《邹凤炽》。

七十里许[1]。到了南宋，成为全国最繁华之地，人口从隋朝的15380户增至南宋淳祐年间的381035户、767739人。[2]杭州商业的繁荣景象在《都城纪胜》、《梦粱录》、《武林旧事》等书籍都作了详尽记载。"杭城大街，买卖昼夜不绝，夜交三四鼓，游人始稀；五鼓钟鸣，卖早市者又开店矣。"[3]商业网点密布、商品种类繁多、商业团体的形成构成了杭州城的繁华情形，正如吴自牧在《梦粱录》卷十三"团行"条所描绘的：

有名为"团"者，如城西花团、泥路青果团、后市街柑子团、浑水闸鲞团。又有名为"行"者，如官巷方梳行、销金行、冠子行、城北鱼行、城东蟹行、姜行、菱行、北猪行、候潮行门外南猪行、南土北土门菜行、坝子桥鲜鱼行、横河头布行、鸡鹅行。更有名为"市"者，如炭桥药市、官巷花市、融和市南坊珠子市、修义坊肉市、城北米行。且如桔园亭书房、盐桥生帛、五间楼泉福糖蜜，及荔枝圆眼汤等物。其他工役之人，或名为"作分"者，如碾玉作、钻卷作、篦刀作、腰带作、金银打钑作、裹贴作、铺翠作、裱褙作、装銮作、油作、木作、砖瓦作、泥水作、石作、竹作、漆作、钉铰作、箍桶作、裁缝、修香浇烛作、打纸作、冥器等作分。又有异名"行"者，如买卖七宝者谓之骨董行、钻珠子者名曰散儿行、做靴鞋者名双线行、开浴堂者名香水行。大抵杭城是行都之处，万物所聚，诸行百市，自和宁门杈子外至观桥下，无一家不买卖

[1] 吴自牧：《梦粱录》卷七"杭州"。
[2] 吴自牧：《梦粱录》卷十八"民俗"。
[3] 吴自牧：《梦粱录》卷十三"夜市"。

者，行分最多，且言其一二，最是官巷花作，所聚奇异飞鸾走凤，七宝珠翠，首饰花朵，冠梳及锦绣罗帛，销金衣裙，描画领抹，极其工巧，前所罕有者悉皆有之。更有儿童戏耍物件，亦有上行之所，每日街市，不知货几何也。

元朝统治时期，中国是当时世界上最强大最富庶的国家。疆域辽阔，"北逾阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表"[1]，声誉远及欧亚非三洲。西方各国的使节、商人、旅行家、传教士纷纷前来中国，也有不少中国人到达中亚、西亚和南洋等地，中国所造的巨大海船已闻名于世。[2] 随着农业和手工业的恢复和发展，海运和漕运的沟通，纸币交钞的发行，元朝的商业极为繁荣。当时的大都、杭州、泉州都是闻名于世的大商业城市。大都城内遍布米市、铁市、皮帽市、牛马市、骆驼市、珠宝市、茶市、盐市、酒市等。泉州是对外贸易的商港，金、银、瓷器、丝绸等出口的商品，和丁香、豆蔻、胡椒、钻石、珠宝等进口的商品，都在这里集散或起运。

唐宋元时期，城市经济的繁荣和发达，使城市人口骤增，同时也出现了许多新兴城市。这为城隍信仰的发展和普及提供了有利的条件。

唐宋元时期城隍信仰的发展还与该时期道教的盛行有关。道教是中国唯一土生土长的宗教。东汉末年，一部分人"袭老庄之玄言，学巫师之祭祷，行方士之数术，摹仿佛教"[3] 而创立。由于道教宣传的是长生不死的神仙信仰，深得统治阶层的

[1] 《元史》卷五八《地理志》序。
[2] 《马可波罗游记》第157章(冯承钧译本)。
[3] 傅勤家：《中国道教史》，上海书店1984年3月影印本。

青睐，至唐宋元时期道教达到了鼎盛期。唐王室为了抬高自己的门第，认道教的创始人老子为始祖，把自己视为“神仙的后裔”；宋朝统治者袭用唐王室的做法，搅尽脑汁虚造了一个高贵的祖先——神仙赵玄朗。该时期，道教在统治者的支持下，如鱼得水，大造宫观，教派林立，出现了空前繁荣的景象。信徒不仅人数众多，而且虔诚异常，如“有唐一代的皇帝，差不多都是相信炼丹方术的。据清赵翼《二十二史札记》所载，唐代皇帝因服丹药中毒的很多”。[1]又如宋徽宗不仅大建宫观，令天下洞天福地都修建宫观、塑造仙像，给神仙封号，而且听信道士林灵素的谎言，认为自己是神霄玉清王下凡，林灵素是仙卿、蔡京是左元仙伯、王黼是文华吏、盛章和王革是园苑宝华吏、爱妃刘氏是九华玉真安妃[2]，统领全国的最高统治集团成了下凡神仙的天下。

道教是在神仙信仰的基础上形成和发展起来的。在神仙信仰阶段(春秋战国至秦汉)，其神灵体系是单一的仙系(有少量上古神话中的神，但皆已仙化或赋予了神仙的特性)；道教建立后，除了全部承接了仙系外，又加入了鬼系(鬼的信仰)。道教早期著作《太平经》中便有了掌管死籍、拘闭精魂、藏其形骸的“土府”；东晋葛洪《枕中书》中有五方鬼帝。到了南朝，陶弘景把道教神系进一步系统化，在其《真灵位业图》中把道教诸神排列名位，有条不紊地各就各位，从上到下排成七个层次。第一至第六层次都是各种官职、各种类型的神仙：第一层次以元始天尊为首的最高神，天上神仙；第二层次以大道君为首，第三层次以太极金阙帝君为首，是战国以前的神仙；第四层次以太

[1] 转引自卿希泰《中国道教思想史纲》(二)，四川人民出版社1985年9月版，第365页。

[2] 参见《宋史》卷四六二《方伎下·林灵素传》。

清太上老君为首，大多是秦汉时期神仙；第五层次以张奉为首，第六层次以中茅君为首，大都是两晋时期神仙。第七层与前六层次不同，由鬼组成，以"鬼官之太帝"酆都北极大帝为首，围绕其周围的是一批历史名人，如秦始皇（上相）、魏武帝（上傅）、汉高祖、晋文公、齐桓公、杜预、李广、何晏、陶侃、马融等100多位。尔后东岳大帝、阎罗王又加入了冥王的行列，构成了道教的冥世体系。

前面已经谈到，城隍神在唐时已成为冥官。由于道教在唐宋元时期得到了高度发展，作为冥官的城隍神，逐渐被纳入了其信仰的体系。道教以城隍为"剪恶除凶，护国保邦"之神，称他能应人所请，旱时降雨，涝时放晴，以保谷丰民足[1]；又以城隍为管领亡魂之神，当道士建醮"超度亡魂"时，须发文书"知照"城隍（叫《城隍牒》），方能"拘解"亡魂到坛[2]。这基本上是把民间信仰中的城隍"搬"入了道教，神格及职能都没有变化。宋代城隍神属以咒法统管诸鬼神的张天师管辖；元代城隍庙大多归属于道观，如虞集《大都城隍庙碑记》载："以道士段志祥筑宫其旁，世守护之。"由于道教在社会上影响很大，同时道教徒在做法事时要经常请城隍出场，这无疑提高了城隍神的知名度，扩大了城隍的信仰圈。

（三）　走运的"暴发户"

——明清时期的城隍信仰

时至明代，城隍神一下子"抖"了起来，飞黄腾达，盛气凌

[1]　见《续道藏》第1063册《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》。

[2]　见《道藏》第973—975册《道门定制》卷二。

人。其主要原因是明太祖朱元璋大封天下城隍和完善了祭祀城隍的制度。在这期间，又经历了“洪武二年新制”(传统城隍神的制度化)、“洪武三年改制”(城隍神的非人格化和禁毁偶像)以及明末清初镇城隍的大量出现等曲折过程。

明朝初年，为了克服“胡制”的影响和确立新制度，进行了大规模的礼制改革。作为其中一环的祭祀制度的修改，早在朱元璋即位之前就已开始了。朱元璋在丙午岁(1366)十二月以“国之所重，莫先庙社”，亲祭山川，翌年完成了圜丘、方丘、社稷坛的修建[1]。建造“圜丘”即祭天的设施，在礼制上表明了其登基之意。即位之后，又于洪武元年正月遣道士“往山东，登莱州，谕祭海神”[2]；同年六月，太祖亲赴汴梁（即宋都开封）祭祀诸神[3]，并遣官致祭开封境内山川[4]。伴随着这一系列祭祀活动，对祭祀体制的整序化也同时进行：

> 洪武元年(公元1368年)命中书省下郡县，访求应祀神祇。名山大川、圣帝明王、忠臣烈士，凡有功于国家及惠爱在民者，著于祀典，令有司岁时致祭。二年又诏天下神祇，常有功德民，事迹昭著者，虽不致祭，禁人毁撤祠宇。[5]

在这理论上整序化了的祭祀系统中，城隍神的地位得以确立。

洪武二年正月丙申朔(公元1369年)二月初七，太祖下诏“封

[1] 《太祖实录》吴元年八月癸丑。

[2] 《太祖实录》，洪武元年正月己亥。

[3] 《太祖实录》，洪武元年八月己巳，定金陵为南京，大梁(开封，即汴京)为北京。

[4] 《太祖实录》，洪武元年六月壬辰。

[5] 《明史》卷五十《志第二十六》。

京都及天下城隍神”。《明史·礼志三》记载：

> 洪武二年，礼官言：“城隍之祀，莫祥其始……按张九龄《祭洪州城隍文》曰：‘城隍是保，甿庶是依。’则前代祭祀之意有在也。今宜附祭于岳渎诸神之坛。”乃命加以封爵。京都为承天鉴国司民升福明灵王，开封、临濠、太平、和州、滁州皆封为王。其余府为鉴察司民城隍威灵公，秩正二品。州为鉴察司民城隍灵佑侯，秩三品。县为鉴察司民城隍显佑伯，秩四品。

这一改制（有学者称为洪武二年新制）内容，值得注意的是以下三点：

第一，二年新制是中国历史上城隍制度的发端。唐宋元时期，城隍庙的修建在全国各地已较普遍，由朝廷个别地封爵、给予祭祀，也较为常见。如二年新制中对南京应天府城隍的封号“升福明灵王”，即以宋朝所封的“升福侯”为基础。[1]但是，在以往的国家祭祀制度中，从未将城隍神作为一个整体给予某一确定的位置。[2]正是二年新制，首先以统一的制度规定，使城隍祭祀成为国家祭祀中的一个组成部分。

第二，二年新制依据所在地之不同分为五个等级：A.京都应天府；B.开封府（承天鉴国司民显灵王）、临濠府（承天鉴国司民贞佑王）、太平府（承天鉴国司民英烈王）、和州（承天鉴国司民灵护王）、滁州（承天鉴国司民灵佑王）；C.府；D.州；E.县。一方面，这一等级系列是与金字塔式的封建行政体系相

[1] 《太祖实录》，翰林官所撰封爵制文。

[2] 《旧唐书》、《新唐书》、《宋史》、《元史》的《祭祀志》中，天子之祭均无城隍。

对应的；另一方面，B的插入又破坏了这一等级序例的纯粹。B的出现与朱元璋统治集团的利益有极为密切的关系。在这五个府、州中，开封是北宋的首都，曾一时成为明朝首都的候选地，后成为陪都，其城隍封为王，尚属可以理解。但其余二府、二州按行政序列来说应封公、侯，只是因为：临濠府是朱元璋的故乡，太平府是朱元璋率部渡江后的最初据地，和州是朱元璋集团渡江前的据地，而滁州是朱元璋最早攻占的城市，朱元璋可能很感激这些城市的城隍神护佑他获得成功，所以给予了特殊的待遇。因此，在二年新制中，对城隍的封号出现了基于国家统治的普遍因素（A→C→D→E）和基于集团私利的特殊因素（B）同时并存的情况。

第三，二年新制采取了将以前各地城隍神原封保留并给予封爵的形式，城隍神所具有的人格神的性质未发生任何变化。同时新制还规定了各不同品级城隍神的服饰，这说明当时城隍庙中都是有神塑像的。

总之，洪武二年新制基本上是把传统的城隍信仰原封不动地保留了下来，并从国家祀典的角度出发，对以前较为零乱的各种封爵、祭祀形式进行了整序，将其制度化、规范化、理论化。这应该说是城隍信仰发展史上的一个里程碑。

在二年新制颁布一年半后，洪武三年（公元1370年）六月癸亥（初二），朱元璋又颁布了新的诏书，改变了岳镇、海渎及城隍神号（有学者称之为三年改制）。其诏书曰：

> 惟治之道必本于礼。考诸祀典，如五岳五镇四海四渎之封起自唐世，崇名美号历代有加。在朕思之则有不然。
>
> 夫岳镇海渎皆高山广水，自天地开辟以至于今，

> 英灵之气萃而为神。必皆受命于上帝，幽微莫测，岂国家封号之所可加？渎神不经，莫此为甚。至如忠臣烈士虽可加以封号，亦惟当时为宜。夫礼所以明神人、正名分，不可以僭差。
>
> 今宜依古定制，凡岳镇海渎并去其前代所封名号，止以山水本名称其神。郡县城隍神号一体改正。历代忠臣烈士亦依当时初。封以实号，后世溢美之称皆宜革去……[1]

这次改制牵涉的范围甚广，其核心是意欲"恢复古制"，尤其是那些原本属于自然崇拜的神灵，在长期信仰过程中逐渐人格化，演变为人格神，朱元璋认为这是"渎礼不经"，所以要恢复这些神灵的自然本性。关于城隍神在这次改制中的情况，《明史·礼志三》中有较为详尽的叙述：

> 三年，诏去封号，止称某府州县城隍之神。又令各庙屏去他神。定庙制，高广视官署厅堂。造木为主，毁塑像舁置水中，取其泥涂壁，绘以云山。在王国者王亲祭之，在各府州县者守令主之。

洪武三年改制与二年新制在做法上差异甚大：一去神号，一封爵赐号；一毁塑像置本主，一为神像统一服饰。关键之别是确认城隍神的人格神(社会神)身份，还是恢复城隍的自然神面目，这表现了两种不同的观念。一般认为，洪武二年新制是朱元璋采纳了对道教比较接近的李善长等中书省官僚群的建议而颁布

[1] 《太祖实录》癸亥日诏书，又见弘治《大明会典》。

的；而三年改制则是采纳由江南（特别是浙东）出身的正统士大夫组成的“儒臣、礼官”的建议而颁布的。三年改制中有以下几点值得注意：

第一，这一变革意味着，在二年新制的城隍神金字塔结构中所反映出来的，明王朝国家统治序列中所插入的朱元璋集团利益（即B的存在）已被取消。在一切封爵被废除之后，城隍神只存在京都（即应天府）——府——州——县四个等级。这样，一个与现实社会中的皇帝统治完全对应的、理论上一元的、金字塔式的城隍神等级结构形成了。

第二，城隍神在二年新制中确定的“一定行政领域之冥界守护神或管理者”的特性，在三年改制中由于庙制规定其等级、内部配置均比照官署而等到进一步加强，从而进一步具有了“与现世的行政机构相对应的冥界行政官”的性质。

第三，由于二年新制和三年改制相继出台，出现了两种不同类型的城隍并存——坛祭城隍和庙祭城隍。这种情况一直延续到后来。洪武二年正月戊申，依据礼官关于祭祀天神（太岁——即木星、风云、雷雨）和地祇（岳镇、海渎、山川及城隍）的上奏，在首都南郊分建二坛，春秋二次祭祀。洪武三年二月，将天神、地祇二坛合并为一，即风云雷雨山川城隍坛。洪武三年改制，保留了城隍庙，但毁坏庙中塑像改置木主。如洪武三年九月，京师城隍庙建成，中央放置木主，“主用丹漆，字涂以金，旁饰以龙文”。其入庙仪式由礼部尚书陶恺主持，用“王者之仪仗”[1]。其建筑、布局则完全比照地方官署：“高、广各视官署正衙，其几案皆同，置神主于座”[2]。

第四，如前所述，唐代以后城隍的管辖范围已超越了城市

[1]《太祖实录》，洪武三年九月戊子。
[2]《续文献通考·群祀考三》。

守护神，而是成了以该城市为中心，包括其周围农村在内的一定区域的守护神和冥间地方官，并且也已出现地方官参拜、奉祀的习俗。但是，这种参拜和奉祀并非其职务上的规定。如元代至元年间，浙江兰溪知州梁栎曾重建了荒废了的城隍庙，而其到任之初，乃是听了书吏进言“来此就任者必先谒城隍之神”之后，才去参谒的。由此可见，当时官吏上任祭拜城隍神只是缘于习俗，而非祭典规定。在年年改制中，则明确规定了祭奉城隍神是各地方长官的职责。

第五，年年改制中，无论是去封号，还是毁塑像置木主，其初衷是恢复城隍神的自然神本性。但是民间信仰自有其自身的发展演变规律，城隍神经过漫长的道路已经从自然神（城池的崇拜）衍变为人格神，现在完全凭国家权力想让他倒退到原始状态，实际上是不可能的。因此，在这方面三年改制是失败的。虽然在当时许多庙中塑像被毁，按制进行了改造，如洪武《湖州府志》中就详细记述府城隍庙的改制情况：湖州城隍在元延祐三年（公元1316年）被封为灵惠协顺王，洪武二年新制中被封为威灵公，洪武三年依制改为“湖州府城隍之神”；其庙也完全改同府衙制式，建有前门、中门、两庑、正堂、穿堂、后堂；撤去土偶神像，庙中央设木主，前列几案，如公署之制。但是根据众多史料记载，至迟在明代中叶大多城隍庙中已恢复了神像，（人格神）。如天顺年间曾任两广巡抚六年之久的叶盛在《水东日记》卷二十七中有如下记述：

> 国初，孔庙、城隍皆木主。今虽太学（即国子监之文庙）亦皆以像塑为常。……广州城隍庙旧设木主，景泰中，太子太保左都御史（以此衔出任两广总督）、今冢宰王公（吏部尚书王翱）易塑像云。

天启《凤书》卷四中都城隍像条亦云：

> 此（三年改制）令一度行，千古陋习为之一新。惜乎有司多不达此，往往妄为衣冠之像，甚者又误为夫人以配之。习俗之难变，愚夫之难晓，皇明祖训遂成空言。

事实上，在三年改制的过程中，许多地方并未如实执行，有些神像并未毁掉。如光绪《常昭合志稿》卷十五坛庙中记有一座“社稷城隍庙”，关于此庙的由来，《合志稿》所引邓琳《虞乡志略》中有如下记载：

> 社稷坛在北（镇江）门外，距庙甚远，不应称为社稷城隍。旧传，明洪武中诏城隍止立木主，禁革土、木神像也。邑人因将城内城隍像移至南门外，（风云雷雨山川城隍）坛旁斋宿房内，谓之“小城隍庙”。后禁稍弛，城内城隍庙重塑神像，小城隍庙之神像遂谓之“社稷城隍”。盖土人误认风云雷雨山川城隍坛为社稷坛，因庙近坛，故以名之耳。

类似的情况恐怕不在少数，因为三年改制是在人们完全不能预料的情况下，突然地强行改变民间自发产生的、并被长期奉祀的神、庙的形态。在强烈的信仰激情支配下，笃信之民可以做出甘冒违反禁革神像的命令之风险，以保存神像来维护自己的信仰的行为。

“二年新制”和“三年改制”尽管在内容上差异很大，但也有共同之处，就是把城隍信仰制度化。这对城隍信仰的盛行起到

了极大的作用，提高了城隍在神灵体系中的地位，扩大城隍神的影响。

"二年新制"和"三年改制"，都是在朱元璋的主持下进行的。为什么朱元璋如此看重城隍神？民间相传朱元璋出生于土地庙中，对土地神异常感激，恩及土地的"上司"——城隍。事实上，朱元璋抬高城隍神的地位，倡导城隍信仰，自有其政治目的。他曾对大学士宋濂说过这样的话："朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。"完全是利用神鬼的威力，震慑臣民，以维护其统治，故他公开宣称"朕设京师城隍，俾统各府州县之神，以鉴察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得幸免"。朱元璋出身微寒，长期混迹于民间，固深谙中国百姓对神鬼的敬畏心理。坐上皇帝宝座后，为了统治的需要，便利用这种敬畏心理，大肆封神造神，城隍神便是其中的一位。

自从朱元璋给城隍神赐封爵号、下令全国各府州县造城隍庙后，城隍庙像雨后春笋般涌现，遍及全国各个城市，祭祀活动也相当频繁，除了春秋二次合祭于风云雷雨山川城隍坛外，并规定"凡圣诞节及五月十一日神诞，皆遣太常寺堂上官行礼。国有大灾则告庙。在王国者王亲祭之，在各府州县者守令主之"[1]。在明代祭典中，城隍神列于中祀，与帝社、帝稷、太岁、风雨雷电、四季月将、岳镇、海渎、山川平起平坐，而且规模更大。

清代的祭礼基本上沿袭明代旧制，不过在某些细小方面作了修改。"清初定制，凡祭三等：圜丘、方泽、祈谷、太庙、社稷为大祀。天神、地祈、太岁、朝日、夕月、历代帝王、先师、先农为中祀。先医等庙，贤良、昭忠等祠皆为群祀。乾隆时，改常雩为大祀，先蚕为中祀。咸丰时，改关圣、文昌为中

[1] 《明史》卷四十九《礼三》。

祀。光绪末，改先师孔子为大祀，殊典也。天子祭天地、宗庙、社稷。有故，遣官告祭。中祀，或亲祭、或遣官。群祀，则皆遣官。”[1]城隍神的地位比明代有所下降，列入群祀。不过，综观清代，城隍祭祀活动仍极为频繁，这从城隍庙会的大量出现中可以看出一二；建庙修庙此起彼伏，庙制规模甚至比明代更宏伟堂皇（详见下章）。

在清代城隍信仰中，尤其值得注意的是以下两方面：

第一，出现了与京都、府、州、县以外的行政机构相对应的城隍。如清朝中叶的苏州，除了定制的苏州府、吴县、长洲县、元和县城隍外，出现了巡抚、布政使、按察使、粮巡道（分巡道）、漕运总督甚至江南织造（任务是调集宫廷用的绢制品，实为皇帝直属的情报官）的城隍。[1]这些“冥界业务官僚”的出现，标志着城隍神体系与人间官僚体系对应的进一步密切。然而，这些城隍神是典制中没有的，是不允许存在的。

第二，在州县以下的各地集镇中出现了许多镇城隍庙。镇城隍庙的出现始于明代中叶以后，以清代为多。如嘉庆《松江府志》卷十七、十八的坛庙志的各县城隍庙一项中，除了县城中的庙外，在下列各镇中有名为“别庙”的城隍庙：

华亭县：下横庄（万历年建）、拓林城内　华庄镇　张泽镇
娄　县：塘桥镇　城隍村　短滨村　枫泾镇
青浦县：青龙镇　珠街镇　金泽　观音堂镇
　　　　黄渡镇　沈巷
南汇县：周浦镇　新场　一坛镇　杜行镇
　　　　五家浜北
金山县：张堰　干巷　吕巷　朱泾　松荫

[1]《清史稿》卷八十二《礼一》。

青浦县在光绪县志卷三中，没有黄渡镇，但增加了白鹤江、章堰、商榻市3所城隍庙；在民国续志中又增加了17所庙，分别在小蒸镇、西岭市、夏家滨、金家桥、古塘村、北鳞圩、七宝镇、北干山镇、广富林镇。民国《嘉定县续志》卷一市镇、卷十五寺观祠宇表中记载，嘉定县共有25个镇，其中外冈、钱门塘、望仙桥、西胜塘、安亭(原为万历初拗水利巡按林应训的生祠)、方泰、黄渡、南翔、纪王庙、广福、陈店、徐行、娄塘等13个镇中有城隍祠。其中娄塘镇有二庙，一庙据传为宋元时代所建(变为城隍祠当为后世)，一庙为康熙年间所建。

光绪年间顾录和撰的苏州方志《吴门表隐》卷九市镇城隍庙中，列举了光福都城隍庙(在虎山)及渎川(木渎镇南街)、穹窿(善人桥镇)、凤冈(峙崦岭下)、聚坞(漂东)、阴司(姚市后庙下村)卫王(大市上元村后姚港村)、褚山(诸山村)、图山(谢宴岭)等苏州郊外的镇城隍。光绪《常昭合志稿》卷十五市镇志详细描述了常熟市镇的地点、规模和景观等，其中许多镇中有城隍庙。常州府下的宜兴、荆溪两县，在光绪年间，除了县城隍庙外，尚有周铁桥、大浦、方桥、扬巷、坊东、里塘渎、太平桥、降妖桥、和桥、湖汉、张渚、谷里、徐舍、紫霞山、蜀山等15座城隍庙。[1]

从以上所举情况看，在清代的江南地区镇城隍庙已相当普及。从各地方志的记载情况看，镇城隍所祭祀的神，大多是所属府县的城隍神。如江苏吴江县的城隍神是唐太宗第十四子李明，所属的同里镇[2]、黎里镇[3]、盛泽镇[4]、黄溪镇[5]的镇城隍庙

[1] 光绪《宜兴荆溪县新志》卷二"坛庙记"。
[2] 嘉庆《同里志》卷三"祠庙"。
[3] 嘉庆《黎里志》卷三"祠庙"。
[4] 同治《黎里镇志》。
[5] 道光《黄溪志》卷二"庙祠"。

都是供奉李明。有些镇还建有供奉府城隍和县城隍的二处镇城隍庙，如元和县的周庄镇[1]；长洲县的甪直镇，接近昆山县，除了祭祀府城隍春申君的镇城隍庙外，还有祭昆山县城隍的镇城隍庙[2]。

有些大集镇的地理位置较特殊，或处于几个行政区域的交界处，或分属于两个以上的行政区域，其镇城隍庙的设置就更为复杂了。位于金山、华亭两县交界处的张堰镇，按民国《张堰志》记载，该镇共有三所镇城隍庙

A．在牌楼巷东，初建无考，康熙中修……神原姓何，讳芳，有天师府敕谕。现姓李，讳宏儒，宛平人，甲午举人。原任金山县知县。天师府敕封宁海住巡视金山防海城隍司。有别院，曰长春道院。

B．一在不皮庵北。……康熙年，天师敕封江浙威灵公。

C．一在洞桥街北华境。俗称东城隍庙。姓李，讳之安，山东登州府人，为宋嘉兴府知府。宋亡尽忠，明太祖敕封松江府威灵公。

A属金山县城隍，C是府城隍（金山、华亭皆属松江府）。B的情况不明，因为该地区有许多盐场属两浙盐，B可能是相当于两浙都转运盐使的城隍。

位于松江府华亭县和嘉兴府嘉善县交界的枫泾镇有四所城隍庙：

A．在镇南杏花坊。明万历年间建。雍正七年，嘉善知县邵煌募金重建。

B．在镇北高阳坊，明季创。

---

[1] 光绪《周庄镇志》卷四。

[2] 康熙《吴郡甫里志》卷五"神庙"。

C．在二保方家罅。

D．在三保城隍村。

C、D在枫泾镇范围内的村镇中。A、B在枫泾镇上，A为嘉善县令重建，可能供嘉善县城隍，B大概是华亭县的庙。

在集镇设城隍庙原本是祭典所不允许的，从正统观点的原则来衡量，只能是属于淫祠的范围。如乾隆《奉贤县志》卷四“祠祀”的乡土地祠篇中说：

> 旧制各乡皆有土地祠，为民祈报之所。今庄行、南桥、萧塘、青村港、陶宅、四团等镇，皆建城隍庙，规模宏丽，僭越拟邑域，于义无当。

然而，明末清初的江南各地确实出现了无数的镇城隍庙，从上述所举二例中我们可以发现，有些镇的镇城隍庙还不止一处，甚至有三四处。这种现状不仅为普通百姓所接受，而且地方官吏对此也默许甚至主持修建。所以出现这种情况，第一恐怕与明末清初江南地区的商业发达有密切关系，出现了许多名闻全国的集镇，具备城市的某些特征和功能（详尽下文）；第二，由于这些集镇名气很大，迫切希望把自己置位于京都——省府——州——县各级行政序列的下层，而要做到这一点，非建表明“身份”的城隍庙不可。[1]

通观明清两代城隍信仰的盛况，表现为以下几方面显著的特点：

第一，信仰辐射面的普遍性。城隍庙的绝对数在林林总总

［1］　以上部分内容参考［日］滨岛敦俊《明清江南城隍考——商品经济的发达与农民信仰》一文，沈中琦译，载《中国社会经济史研究》，1991年第1期。

的中国庙宇中可能并不算多，比关帝庙、孔庙、佛教寺庙、道教宫观都要少，但是，由于朱元璋的御令，全国每个州府县城都建造了一至二座城隍庙，分布均匀。像这样的布局在中国是不多的，土地庙、厉坛、社稷坛具备这种特征，但往往无庙或庙的规模很小，影响不及城隍庙。

第二，信仰形式的官方化倾向增强。城隍信仰在唐代就沾上了官方祭的特点，如由地方官出面向城隍祈雨祈晴，但还未入祭典，也不普遍。明代以降，国家明文规定都城隍庙由皇帝主祭，各地城隍由当地最高长官主祭，并规定地方官上任必须到城隍庙向城隍报到，初一月半还要到城隍庙上香；城隍庙的建制也完全按照政府衙门的格式。这样，城隍庙就逐渐成了与阳世相对应的冥世衙门。不仅如此，祭典中还明确规定了祭祀的形式、神位的安排、祭品的数量、祝文与祭文的格式等。这样，在城隍信仰的一些重大活动中，都有官府的参与甚至组织，呈现了城隍信仰与一般民间神灵信仰不同的特点。当然，尽管城隍信仰具备上述特点，但信仰的主体还是广大的市民阶层。

第三，信仰对象的世俗化。一方面，明初的“洪武二年新制”和“三年改制”都规定完全比照官署的结构、布置来建造城隍庙使城隍庙等同于人间的衙门；同时又按封建官僚体制系列构筑城隍的等级序列，这样城隍神与人间官吏的距离越来越近，界限越来越模糊。甚至在人们的观念中形成了“府城隍＝知府，县城隍＝知县”的看法，出现了城隍神性格“官吏化”的倾向，“清官”城隍，“贪官”城隍，“好色”城隍，“糊涂”城隍……层出不穷；另一方面，城隍信仰也像中国其他民间信仰事项一样，在信仰过程中，民众总是按照自己的生活模式来“塑造”城隍。明代以后，几乎每位城隍神都有了一位漂亮的夫人，每座城隍庙都增设了一间城隍夫人的卧室，有些城隍庙中还出现了城隍少爷、

城隍小姐的塑像，让城隍神有了一个美满的家庭。作为神的城隍的神圣性、神秘性逐渐被人间性、生活化所代替。在他的身上也有俗人的习性，如酗酒，甚至连情感也与凡人相似，如《子不语》卷六《阴间中秋官不办事》中就记载了这样一件事：

> 罗之芳，湖北荆州府监利县举人。辛未会试，有福建浦城县李姓者来拜曰："足下今科必中，但恐未能馆选。"罗询其故，李不肯说，云俟验后再说。榜发，果中进士，竟未馆选。……不料处馆三年，一病而殁，家中亦不知李所说梦中事也。又一年后八月十五日，家中请仙，乩盘大书："我系罗之芳，今回来了。"合家不信，乩上书："你等若不信，有螺蛳湾田契一纸，我当年因殁于馆中，未得清付家中。尚记得夹在《礼记》某篇内，尔等现在与田邻搆讼，可查出呈验，则四至分明，讼事可息。"家中当即检查，果得此契。于是，合家痛哭，乩上亦写数十"哭"字，问："现在何处？"乩写："做浦城县城隍。"且云："阴间比阳间公事更忙，一刻不暇。惟中秋一日，例不办事，然必月朗风清，英魂方能行远。今适逢此夕，故得闲回家一走，若平常日子，便不得暇回来。"又吩咐家人："庭外草木，不得摇动，我带回鬼吏、鬼卒，有十余人，皆依草附木而栖。鬼性畏风，若无所凭藉，被风一吹，便不知飘泊何处，岂不是我做城隍的反害了他们么？"

这位做了浦城县城隍的进士想家、爱护下属，乘阴间中秋节不办事回家，其心情、其言行简直跟人世间仕官在外地的人没有区别。

第四，信仰内容与形式的多样化。城隍信仰的内涵最初祈求神灵护城佑民，后来发展为祈雨祈晴、消灾除祸，到明清时期呈多向性发展，文人求功名，商人求发财，盗贼求偷运，赌徒求赢钱，妓女求嫖客，百姓求平安，五花八门，无奇不有。此外，城隍信仰在明代出现了坛祭与庙祭两种形式并存的情况。而坛祭城隍在这之前从未出现过。坛祭的出现，极大地丰富了城隍信仰的内容与形式，意义深远。没有坛祭，甚至就不可能出现"三巡会"。

明清时期，城隍信仰为什么会发展为鼎盛期？朱元璋等封建帝王的提倡是一个很重要的契机，而商业及城市经济的发达则是十分关键的因素。明朝建国后，统治者总结了元朝覆灭的教训，认识到"居上之道，正当用宽"，否则"弦急则断，民急则乱"[1]，采取了一系列恢复社会经济的措施，如洪武元年（公元1368年），朱元璋下令农民归耕，承认已被农民耕垦或即将耕垦的土地都归农民自有，并分别免除三年徭役或赋税；二年，又下令把北方各城市附近荒闲的土地分给无地的人耕种，人十五亩，另给菜地二亩，"有余力者不限顷亩"[2]；二十七年，又颁布了"额外垦荒，永不起科"的诏令，规定山东、河南、河北、陕西的农民除纳税的土地外，如有余力继续垦荒，垦地听其自有，永不征税。明政府还大兴屯田，多次组织和调配无田的农民（包括一部分降民和罪囚）迁往土地荒闲的区域垦种；同时政府还组织各地农民及时兴修水利，修濬大运河；大力提倡种植农业经济作物；对手工业、商业也采取了减税免税的鼓励措施。由于农业和手工业生产的发展，促进了商业活动的活跃，永乐年

[1] 《明太祖洪武实录》卷三十六。
[2] 徐光启：《农政全书》卷一《国朝重农考》、《明太祖洪武实录》卷五十三。

间，运河沿岸的淮安、济宁、临清、德州等地，“四方百货，倍于往时”[1]。宣德时，明朝政府在全国33个城市增收商税，这些城市的工商业也日趋繁荣[2]。到明代中叶以后商品经济的发展已超过了以往任何时期，出现了许多新兴的工商业城镇，除了北京和南京外，江南地区形成了五大手工业区：松江的棉纺织业、苏杭二州的丝织业、芜湖的浆染业、铅山的造纸业和景德镇的制瓷业。各个手工业区都崛起了几个大城镇，如苏州的盛泽镇、震泽镇，嘉兴的濮院镇、王江泾镇，湖州的双林镇、菱湖镇，松江的枫泾镇、朱家角镇，杭州的唐楼镇等。随着商人、手工业者和流民的进入，这些城镇人口发展迅速，如盛泽镇明初是一个只有五六十户的小村，随着织绸业的发展，到明末已拥有人口5万的大镇。[3]双林镇明初只有几百人，至明末有16000多人。[4]（这些城镇人口的骤增、手工业的发达、商业的繁荣，正是前面所述镇城隍庙建造的首要因素。）其他一些老的城市也随着商业活动的频繁而得到迅速发展，如苏州、杭州等。值得注意的是，在明代的江南地区已出现资本主义萌芽。如苏州城内有许多以织绢为生的机户，拥有几架或数十架织机，雇佣工人干活；同时又有许多掌握生产技术的职工，靠出卖劳动力为生；出现了“机户出资，机工出力”的商品货币关系。这种资本主义生产关系的萌芽，无疑也是促使明代商品生产繁荣和交换频繁的重要因素。

到清朝，手工业者、小商人和手工业工人的地位比以前有了提高，放宽或取消了对工商业生产的种种限制，促使了商品

[1]　《明成祖永乐实录》卷一二五，永乐二十一年正月。

[2]　《明宣宗宣德实录》卷五十。

[3]　乾隆《吴江县志》卷四《镇市村》。

[4]　民国《双林镇志》卷十八《户口》。

生产的发展。在康熙、雍正、乾隆时期，许多城市恢复了明代后期的繁盛，有些城市如南京、广州、佛山、汉口、厦门，则比明代更发展。如佛山，在乾嘉之间，商铺、市集、作坊如林，共有622条大小的街巷[1]；汉口更是"地当孔道，云贵、川陕、粤西、湖南处处相通，本省湖河，帆樯相属，粮食之行，不舍昼夜"[2]。甚至在西北各地也出现了许多商业城市，如库伦、乌鲁木齐、呼和浩特、张家口、多伦诺尔、西宁、伊犁、哈密、阿克苏、打箭炉、叶尔羌等。有些城市，如乌鲁木齐"字号、店铺，鳞次栉比"[3]，打箭炉"商旅满关，茶船遍河"[4]，商业都极为繁盛。

明清时期，随着商品经济的发展和商业活动的繁盛，促使了原有城市规模的扩大、人口的急骤增加；同时又形成了许多新兴的城镇。这为城隍信仰的鼎盛提供了良好的土壤和信仰群体。一方面，城隍信仰经过一千多年的酝酿和发展，自身已趋成熟；另一方面，明清统治者（尤其是明朝）极力倡导、推行城隍信仰；再加上明清时期城市的崛起，三方面合力作用的结果，便导致了城隍信仰的鼎盛期。

（四）当城市超越"围墙"以后

——"五·四"以后城隍信仰的衰微

城隍信仰的衰微到底缘于何时？导致城隍信仰衰微的原因是什么？我们今天很难用准确的时间和术语来表达。因为民间

[1] 道光《佛山忠义乡志》卷一《疆域志》。
[2] 《皇朝经世文编》卷四《户部·仓储》下晏斯盛《请设商社疏》。
[3] 《皇朝经世文编》卷七十一《新疆纪略》上。
[4] 乾隆《雅安府志》卷七《茶政》。

信仰是民众心意的表现，属于意识形态的范畴。某种信仰的兴起与发展，经过一个长期的过程，从不信到信，从少数人信到大多数人信；同样，其衰微也是一个历史的过程；某种信仰产生的原因是多方面的，有直接的原因，也有间接的原因，有偶然的诱发因素，也有必然的客观条件；其衰微的原因也是如此。民间信仰虽为客观存在，但其发展的程度和衰微的程度都无法用一把尺准确测量。当然，我们这样说并不是等于对此无法下判断，而是认为目前根据我们的研究还只能对民间信仰（城隍信仰也同样）的历史发展作大致的描绘。

城隍信仰衰微可以从以下两个角度进行剖析：

第一，从历史发展的眼光看，城隍信仰的衰微经历了以下阶段：

明太祖朱元璋给城隍赐封是城隍信仰衰微的开始。朱元璋把城隍分为王公侯伯（或国家、府、州、县）四级，诏令诸府州县建城隍庙。这一方面促使了城隍信仰的普及，把城隍信仰推上了巅峰；另一方面，朱元璋把城隍神系同封建体制相联系，把城隍同封建官吏相联系，又导致了城隍信仰的衰微。因为中国封建社会发展到明清时期已趋于没落，封建体制本身的痼疾已病入膏肓，尤其是明末、清末，"统治阶级奢侈腐化，大小官僚贪污成风"[1]。人们对封建官吏恨之入骨，而朱元璋偏偏把城隍与封建官吏扯到一起，消弱了城隍在人们心目的地位和神圣性、威严性，使信仰程度明显降低，出现了许多抨击城隍的传说故事。这是城隍信仰衰微的第一步。

明代，祭城隍列为中祀；至清代，祭城隍降为五十三群祀之一。这也是城隍信仰衰微的一个信号和标志。

[1] 翦伯赞主编：《中国史纲要》第3册，人民出版社1979年版，第292页。

19世纪中叶，帝国主义用鸦片和炮火强行打开了中国闭关自守的大门。腐败无能的清政府与帝国主义列强签定了一系列丧权辱国的条约，使中国的社会性质由封建社会跨入了半殖民地半封建社会的行列。帝国主义列强的侵略，掠夺财产，强占土地，开辟租界，强辟通商口岸，使中国的财富大量外流，同时也打破了夜郎自大、闭关自守的封建观念。城堡式的中国城市格局也在帝国主义的炮火中摧毁了，大量外国商人涌入，城市成了外国列强倾销商品的主要市场。

随着中国大门被打开，西方先进的科学技术以及各种思想流派也相继传入中国，也有不少有识之士远涉重洋赴国外学习。这段时间中国的思想界、文化界异常活跃，先是洋务运动，继之是资产阶级维新运动(戊戌变法)，以及孙中山领导的辛亥革命。其中以“五·四”新文化运动对中国的思想界影响最为深远。“五·四”运动最主要的内容是提倡“民主”和“科学”，反对专制，号召人们积极参预政治，不要把希望寄托在“善良政府，贤人政治”[1]上面。同时主张运用近代自然科学知识反对迷信落后，宣传无神论，介绍西方资产阶级唯物主义哲学。这期间，1917年俄国十月革命取得胜利，马克斯恩格斯的《共产党宣言》、《家庭、私有制和国家的起源》等著作相继译成中文，马克思主义的精髓历史唯物主义和辩证唯物主义被一部分先进人物所接受和宣传。由于自然科学知识的引进，无神论思想和唯物论哲学的宣传，使中国民众几千年来亘古不变的“万物有灵”、“灵魂不灭”观念受到了极大的冲击，并开始动摇。城隍信仰的衰微正是基于这样一种文化背景。

因此，我们认为19世纪末20世纪初这几十年时期是城隍信

[1] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，刊《青年杂志》一卷六号(1916年2月)。

仰发展过程中的一个重大转折点，开始急骤走下坡路。

当然，城隍信仰并没有从此消声匿迹、烟消云散，而是一直延续到1949年新中国成立。总体而言这段时间城隍信仰还是有许多信徒的。如陈化成就是在该时期被上海民众奉为城隍神的。第一次鸦片战争期间，江南水师提督陈化成，奉命镇守吴淞炮台。他久经疆场、骁勇善战，一方面察地形、造大炮、修暗堡，做了大量的准备工作，一方面以惊人的胆量身先士卒，全军上下士气高昂，一次又一次击退英军战船的攻击，被称为"陈老虎"。最后由于寡不敌众，又无援兵，年近七旬的老将不幸中弹壮烈牺牲。上海市民感激他为保护上海而不惜自己生命的壮举，为他塑了一座金身，当作自己的城隍神在城隍庙内供奉起来，与原来的城隍秦裕伯背靠背坐着，享受市民的祭祀。陈化成是中国历史上最后一位奉为城隍神的人。这说明城隍信仰在该阶段还有一定的群众基础和影响。另一个例子则不仅可证明同样的情况，同时还突出地表现了城隍信仰的穷途末路。1937年抗日战争爆发，日军侵占上海。上海县城与外界隔绝，旧租界中善男信女不能到城隍庙烧香还愿，深感遗憾。经明星影片公司导演张石川、中央大戏园经理卞毓英发起，于1940年在淡水路北段建新城隍庙。是庙建于是年秋冬之交，中央设神殿一楹，四周架简陋木屋，辟为商场，有玩具、文具、化妆品、年画、花炮、饮食、小吃等店铺，庙门左右并有花草、金鱼出售。各店铺都须出押租顶费，按额登记，方许营业。因时间仓促，来不及雕塑神像，向老城隍庙移来一尊小型城隍神像，其他判官鬼役则画像于壁，设案供奉。至大年除夕晚间，尚在绘像装修。翌朝元旦，善男信女执香携筐，蜂涌而来，自朝及暮，络绎不绝。后城中老城隍庙修复，开放进香，新城隍庙即形冷落，不数年已无进香者，商场亦宣告结束。造庙者如此仓促不

严肃，可见其对城隍神的态度了。

城隍信仰的真正衰歇是1949年新中国成立以后。新中国确立了以工人阶级领导的、以工农联盟为基础的、人民民主的社会主义制度，以马克思主义、列宁主义、毛泽东思想为理论基础和核心。中国共产党坚持唯物主义，反对封建迷信；主张宗教自由，但反对以宗教为幌子欺骗群众、坑害群众。全国解放后，即开展了一系列破除封建迷信的活动。广大人民群众在马列主义、毛泽东思想的引导下，随着科学知识的普及、生活水平的提高，逐渐认识到只有人类自己才是创造一切的主人，根本不存在什么神鬼幽灵。因此，原始落后的封建迷信活动以及一些愚昧的民间信仰活动失去了赖以存在的社会基础、思想基础和认识基础，城隍信仰也在这种文化背景下退出了历史舞台，全国解放后就基本上停止了一切活动。

近些年来，随着改革开放的深入，商品经济的浪潮席卷中华大地，人们因受传统观念束缚较深，在思想上准备不充分，一时被这巨浪打得晕头转向，再加上这些年思想教育工作放松，社会不正之风流行，政策法律配套措施未及时跟上而导致分配不公现象严重，以及西方各种文化思潮的影响，使部分人思想上出现动摇，心理上失去平衡；同时，由于新中国成立后对封建迷信和民间信仰大多采用政府行政干预、强令取缔的办法，未能从科学上、思想上根本解决民众信仰心理的深层次问题，民众的心灵深处还隐藏着某些神灵的观念和对神灵的依赖感、恐惧感，只要有适宜的人文环境和条件，就有可能重新萌发。这些年封建迷信、民间信仰某种程度上的死灰复燃、有所抬头，就是基于这样一种基础，不过，这几年城隍信仰并无明显的抬头现象，全国仅一二处恢复了城隍庙，如浙江义乌县（现为市）1989年修复了一处城隍庙。笔者于1992年 2 月春节期间到该庙

调查，发现该庙极为简陋，老式木板房三间，泥塑的城隍像也不大。(见图2)据管理的老人说该庙是信徒们捐资修复的，香客

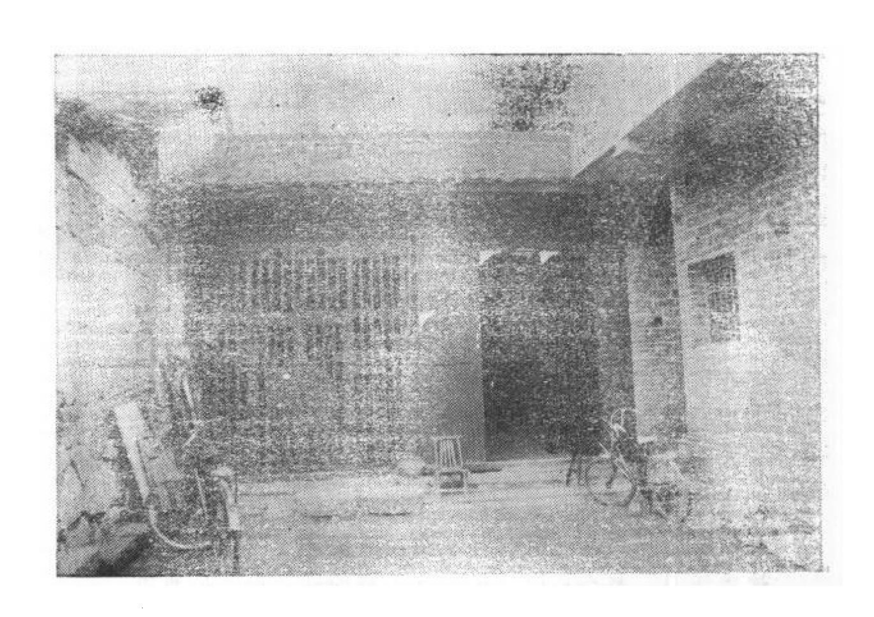


图 2 浙江义乌县1989年修复的一处城隍庙

不多。此外，在一些城市的城隍庙旧址，有个别老年人还在春节、清明、七月半、十月朔等节日前往烧炷香，如上海的老城隍庙门前，近年来人们往往在正月初一早晨发现有零星的几炷清香，是烧头香的老人们留下的。看来，城隍信仰所赖以存在的条件基本失却，这是城市文明发展的标志，也是历史的必然。

第二，从城隍信仰自身发展的情况分析，城墙的废弃、城墙防御功能的失却以及庙会的兴起是导致其衰微的致命因素。

城隍神，最初是城墙和护城河被神化而幻想出来的神灵。在武器装备较落后的情况下，高大厚实的城墙、沟宽水深的护城河，确实能起到保护城池的作用，大刀、弓箭面对城墙只好望“墙”兴叹，甚至连土炮也奈何不了城墙，在中国历史上守住城池、以少胜多的战事不胜枚举，攻城者常用的办法是围城数月，迫使城中弹尽粮绝，开城投降，但这样往往导致攻城者损兵折将，只要对方援兵一到，前攻尽弃，城中百姓便可得救。而当火药用于军事，制成大炮，城墙的防御功能便锐减了。据史书记载，元军攻打宋朝时即用火炮攻城[1]。至明代，火炮制作更为精良：

> 野获编云：本朝以火器御虏为古今第一战具，然其器之轻妙，实于文皇帝平交趾始得之。即用伪相国越国大王黎澄为工部官，专司督造，尽得其传，今禁军内所称神机营者，其兵卒皆造火药之人也。当时以为古今神技，无可复加，然亦所称大将军蒺藜炮之类耳。宏治以后，始有佛郎机炮，其国即古三佛齐，为诸番博易，都会粤中，因获诸番海舰没其货，如并炮收之，则转运神捷，又超旧制数倍，各边遵用已久，至今上初年，戚继光帅蓟门，又用火鸦火鼠地雷等物，虏胡畏之，不敢近塞，盖火器之能事毕矣。[2]

中国是火药的发明者，运用于战争的历史也较长，但由于制造

[1] 《宋史纪事本末》，转引自瞿宣颖纂辑《中国社会史料丛钞》（上），上海书店1985年影印本，第288页。

[2] 转引自瞿宣颖纂辑《中国社会史料丛钞》（上），上海书店1985年11月影印本，第289—290页。

技术落后，火炮威力小而笨重，明清时期虽然在攻城中火炮运用已很普遍，但因威力不大，城墙还是能起到一定的防御作用。鸦片战争爆发后，帝国主义列强用威力巨大的大炮轰开了沿海地区一道道城墙，一座座城市沦陷，城墙"倒"下了。由于城墙功能的逐渐失去，人们对城隍的信仰也开始减弱。同时，由于城隍防御功能的失却，加上连年战乱，城墙长期失修，在风吹雨淋和人为的破坏中颓圮了，护城河淤塞了，又进一步加快了信仰的衰微。

此外，随着城市商业的繁荣，人口骤增，大量移民进入城市，使城市的规模不断扩大，逐渐超越了城墙圈定的范围，如上海，元朝至元二十九年(公元1292年)建县时才30万人，至鸦片战争前只有50多万人，到1930年猛增到100万。[1]上海原来并无城墙，明嘉靖年倭寇勾结地方海盗、流氓大举入侵，因未设城墙防卫，倭寇长驱直入，大肆掳掠杀伐，连县衙门也被焚烧洗劫，倭寇时来时去，人心惶惶，纷纷要求筑城防敌。松江知府方廉于嘉靖三十二年(公元1553年)九月下令筑城，经过两个多月的日夜抢筑，上海县城城墙建成，其形状呈长方形，南北略长，共长9里，陆门6座，开埠后又开了城门4座。随着县城人口的增多，城内各河道两岸居宅建筑日益密集、扩展，空地越来越少。实际上，进入清代以后上海市区的范围已超出了老城区。如今天的闸北区，由于吴淞江上船只往来很多，在清初就形成了一些市集，到嘉庆年间，该区域的船作、铁铺、商肆已相当多。到了1843年上海对外开放为商埠，其发展更为迅猛。英美法等国在上海开辟租界，分占了上海原城区以外的土地，上海成了冒险家的乐园。至1899年公共租界的面积达到33503

[1] 参见《上海研究资料》，上海书店1984年影印本，第138—139页。

亩。各国商人，各色各样的冒险家、投机分子，纷至沓来，上海畸形大发展。租界在西方殖民主义的经营下，迅速地形成了新的商业集市，面貌日益繁华，于是上海出现了“南、北市”之称，“十六铺以北各国租界统称‘北市’；十六铺以南地方则曰‘南市’”[1]。由于上海市区规模扩大，繁华地带向四周延伸；而县城的城墙年久失修，荒草丛生，地基砖泥堆积，城墙高仅一丈四五尺，城门既低又隘，车马往来拥挤，城内与城外的联系非常不便，影响了城内的发展。1905年，以地方绅士姚文枬为首具禀恳请拆去城垣以利商业兴盛和开放交通，但遭到了部分人的坚决抵制，甚至成立了“城垣保护会”。民国成立后，姚文枬再次呈文上海市政府，强调上海商埠的兴盛“非亟拆城不可”。当时沪都督府民政总长李平书批文：“为商业一方面论，固须拆除城垣，使交通便利，即以地方风气、人民卫生两项论，尤当及早拆除，以便整理划一。”[2]1912年1月拆除城墙，原县城与城外地带完全连成一片。[3]

从上海县城墙的兴衰史来看，建城墙是为了保护城内居民的生命安全和生活安宁；一旦城市的发展超出了城墙的范围，或者城墙阻碍了经济的发展，那么城墙的存在就失去了意义，即使不拆除，也会因失修而自然倒塌。城隍神的命运与城墙的命运基本一样，民间的信仰本来就是功利的、实用的，对人失去了作用的神灵势必要被淘汰。

任何庙会，开始都是为了娱神的，城隍庙会也是如此。在旧中国，城隍庙会往往是该城市最大的庙会活动。城隍中都建有

---

[1] 光绪丁酉年(公元1897年)十一月十一日《申报》。
[2] 1912年1月15日《时报》。
[3] 参见郑祖安《上海地名小志》，上海社会科学院出版社1988年10月版。

戏楼，每年的清明、七月半、十月朔以及城隍诞日演戏给城隍老爷看；许多求过城隍神帮忙的人还要在这一天扮成罪人供城隍神役使，向他还愿。但是，随着城市商品经济的繁荣，城隍庙会渗入了越来越多的商业气息，小摊小贩蜂涌而至，各色商品琳琅满目；许多市民参加城隍庙会，不是敬神，而是看热闹、购置商品。这种情况大致从清初开始，以后愈演愈烈，敬神娱神的成份日渐减少，而娱人的成份逐渐加重。虽然表面上看很热闹，参加的人数也很多，但叫卖声、嘻笑声、争吵声冲淡了人们的信仰心理，把对城隍信仰的虔诚性、严肃性融入了自娱自乐活动中，实际上无形之中不知不觉消弱了对城隍的信仰。所以我们认为城隍庙会的形成也是城隍信仰衰微的一个显著标志。

五 宇楼参差气势宏

——城隍庙的建制与内部结构

城隍庙伴随着城隍信仰的产生而出现，城隍庙是城隍信仰的活动中心和舞台。从时间上说，城隍庙的出现要比城隍神稍晚一些。因为一种信仰从孕育产生到被一部分民众所接受，一个神灵从“诞生”到立庙祭祀，需要一段时间和适当的机遇。城隍庙最早建于何时、其规模、内部结构如何，我们今天都难以考证。因此今天研究城隍庙的建造历史和内部构制只能从此开始。

（一）从简陋到堂皇

——城隍庙建造史之追寻

由于城隍神“发迹”较晚，因此早期的城隍庙都是很简陋的。建于吴赤乌二年的芜湖城隍祠和北齐郢城（今河南信阳县南）的城隍祠，因年代久远，土木结构的建筑不堪风雨的侵蚀，早已荡然无存，古籍中又缺乏具体记载，其规模如何无法确证，唯

知当时尚称"祠"不称"庙"，估计规模不会大。

唐代以后，全国各地相继建置城隍庙。为了便于分析从唐至明清城隍庙的发展情况，先列举数例如下：

1．松江府（今上海市松江县）城隍庙

《松江府志》（康熙二年修）卷二十二"城隍庙"：在兴圣塔院后，初在赵店土地庙西。宋政和间迁于东南盟素道院侧。元至正二年，知府杨伯野台拓地改建，六年毁于火，郡人孙明绪成之。明洪武三年，知府林庆即兴圣殿址作今庙。正统九年知府赵豫新其门庑。景泰元年又火，知府黄平请于巡抚周忱重建。成化十五年，知府王衡辟寝宫于正殿后。弘治元年五月飓风大作，殿宇倾圮，知府刘琬庀材鸠工，庙貌如故。正德三年再新，于知府翁理又于廡庑塑二十四司神像。嘉靖四十四年，复火，知府衷贞吉、华亭知县聂廷璧捐俸劝阻（助）落成。万历二十七年，郡人太仆卿林景旸建坛与门；三十五年，华亭知县熊剑化建台轩，易木以石，邑人工部郎俞汝为助成之；四十年，两抚建楼，四十八年落成。泰昌元年，更崇寝殿，丹垩岁增，加于昔矣。

明人张萤《城隍庙记》：吾松有城隍祠，以祀威灵公之神。其祠初处郡治之南，东折而入地，位偪仄不称瞻仰。至洪武初服，始迁于南，地址恢廓，堂殿廊庑，皆大其规制。

2．安徽绩溪县城隍庙

《弘治徽州府志》卷十二《绩溪县重修城隍庙记》：徽之绩溪故有城隍庙，在邑之北隅，岁久而弊，前令佐虽以时加以葺之，然莫有任起废之类者。晋江江君复来为丞，累摄令事，约己惠人，知祀典之重，乃以修庙事倡其民，民翕然应之，富者乐助以资，贫者乐效以力……遂作中堂五间以奉神，又作东西廊为

堂之翼，作内外门严堂之限，凡龛座、几案之设，所宜有者，靡一不具。经始于成化乙未冬十二月，讫工于壬寅春正月。

3．福建建宁府城隍庙

嘉靖《建宁府志》卷三十一“祀典”：城隍庙，在府城内建安县从化坊。宋时建，唐封昭列侯，以刺史张文琮、陆长源俱尝有功德于民，列祠于左右以配食。宋崇宁初，飞蝗入境，官吏致祷，有顷大风逐蝗南去，奏赐庙额，曰显应，仍封城隍为惠宁侯，张刺史为昭应侯，陆刺史为嘉德侯。隆兴中升州为府，加封城隍曰福应，张刺史曰灵贶，陆刺史曰显应。国朝洪武二年，封城隍为鉴察司城隍威灵公，令有司春秋合祭于山川坛。郡人别祠张陆二公于庙之左右后。朝廷考正祀典，改塑像为木主，定号曰建宁府城隍神。弘治五年，知府刘玙重修，同知周时中作记云：城隍庙在郡治西面，紫芝背黄华碧匡，清流映带左右，厅堂门庑规制宏丽。岁月弥深，风雨薄蚀，宁能保无恙邪？郡守上海刘公钟美，首倡营修西庑，创制绰楔，列左右神祠配食，仿古制也；外门、东庑，郡倅龚公球继饬；余无庸亦踵葺后堂、中廊……于是祠宇重新，规模复旧矣。

4．福建安溪县城隍庙

嘉靖《安溪县志》卷七《重建安溪县城隍庙记》：我朝稽古制，城隍之神备载祀典，而自京师以旁达四方郡县，莫不庙而祀之。安溪城隍在县治东界，相承至今随时修建，因仍苟且，未有能恢张振作而高大之者，故其木植蠹腐，规制卑隘，日将就圮，殊失崇奉之意。嘉靖丁酉冬，邑侯叠泉殷公至，自江右下车之始，如制告庙行事，睇观恻然，即有志于兴作而未遑也。既及期，政通人和，遂与邑尉邹君奇图为重建之计，乃曰：营缮大事，匪财弗克，顾今公私俱困，无所于取，吾当举义以为众

倡，于是首捐俸金，邹君从而助之。复命耆民省谕民间，听其愿输助成，而不强其所不欲。民之平日尚义者，皆感义乐从，争相荐贿。不逾月，银以两计者约二百有奇，而公贮民力俱不输。侯乃白于当道，获报可，而遂行之。召匠……务以高大。中为正堂，左右夹之以厦，覆以重檐，周以回，廊前为拜台，后连寝室，东西翼以两庑，外为大门，次为仪门，纵横修广，各中于度。始事于戊戌之孟冬，越明年已亥季秋而落之。易卑隘而就亢爽，更蠹腐而为闳壮，绕以周墙，加以涂塈，饰以丹臒，巍峨绚烂……民远近来观者，莫不称叹，谓自有县治以来，未之有睹也。

5．河北新乐县城隍庙

万历《新乐县志》“新乐重建城隍庙记”[1]：新乐为邑畿内，而当南北要衢，在前代亦用武地也。按图志，城周三里五十一步，高二丈三尺，隍深九尺，广一丈六尺。肇自唐至德年间，郭子仪、李光弼攻史思明于九门时筑凿。旧有城隍祠在邑治东，岁久颓敝，且规制卑隘，不足以妥神灵。成化辛丑，河阴张君增，奉上命来知邑事，首谒祠下顾瞻彷徨，退而叹曰：“予吏于兹土，神民俱依，于祠弗葺，如事神何？”然以岁歉频仍，姑止焉。越四年乙巳，民乐有秋，费充力给，君乃諏日度地、市材鸠匠，撤其旧而新之。命耆民解荣、冯威、解清、李贤、高坚董其事，而君则间往视之以程其工。首建正庙堂四楹，堂基高三尺，栋高二丈一尺，深视高加三尺，广视深加三丈二尺。翼以两廊各五间，属于南为中门，绕以垣墙计三十九丈。周于南为前门，由前门、中门为甬道，以达于堂，后建寝堂以严神栖，前揭庙榜以起人敬，肖相设饰，尊卑文武，左右从卫，各有仪等而严

[1] 参见新乐县县志办公室编《新乐县旧志汇编《卷四　建置志·记》，1987年。

如凛如，与夫钟鼓祭奠之器，斋宿烹庖之所，为事神而设及所宜而未备者，莫不饰备。檐楹翚飞，栋宇鸟革，丹漆金碧，焕然鲜华。始事于是岁之秋，至明年丙午春讫工焉。邑人进礼以乞灵者万口一辞曰："我侯之功，前此未睹也。"

6．湖南郴州城隍庙

万历《郴州志》卷三十二"秩礼志"：城隍庙，在州西南。郡人何俊记：郴之城隍庙元至元间肇建于城南门外，西去儒学百余步，其规模尚未弘丽。国朝因之，渐加增饰。

从以上数例中，我们可以看出城隍庙的建置具有如下三方面特点：

第一，唐宋金元时期，大多数城隍庙还是相当简陋的，"规制卑隘"，庙宇狭小，有的甚至"木植蠹腐"、"岁久颓敝"；而且在县治小城市建置的城隍庙数量不多。当然也有个别例外，如宋人范成大《吴郡志》卷十二"祠庙"中就记载了苏州城隍庙的宏伟规模："春申君庙，在子城内西南隅，即城隍神庙也。……于是大葺堂庭，广修偶像。春申君正阳而坐，朱英配享其侧。假君西厢视事，上客东室齐班……仪卫肃肃，振威名也。巨木臃肿而皆古，小栽青葱而悉新，总之一厅，是谓神府。"

第二，明代是城隍庙建造史上的一个转折点，一改以往简陋卑隘的局面，城隍庙越造越宏伟，越修越堂皇。作为浙江省文物保护单位的浙江汤溪镇(旧为县制)建于明成化七年的城隍庙，虽经岁月侵蚀，至今仍可见其高大宏伟之风貌。(见图3)

出现这种转机的原因有二：一是洪武皇帝朱元璋诏令天下府州县皆建城隍庙，而且"其制高广各视官署正衙，几案皆同"。而明朝之时封建官衙的建筑规模巨大，因此朱元璋的诏令实际上是以法律的形式制定了城隍庙的规模；二是明朝把城隍视为

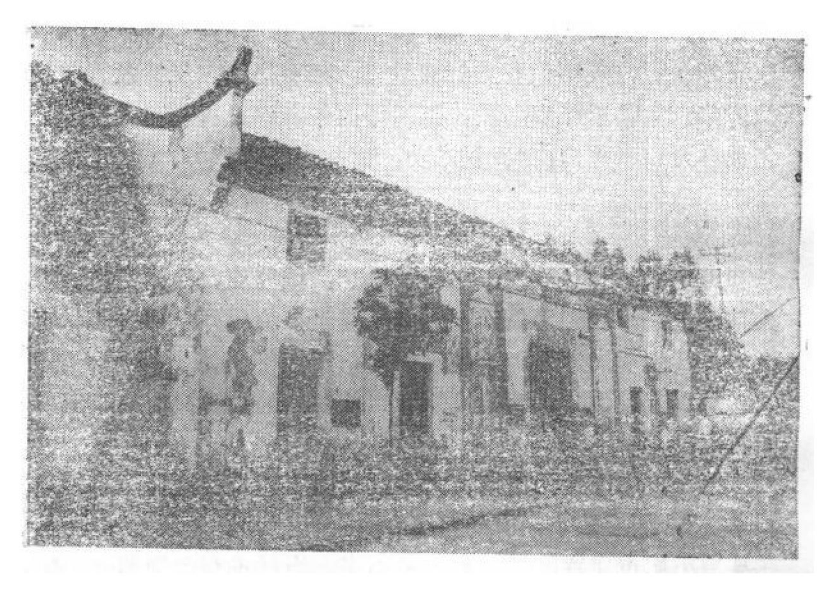


图 3 浙江汤溪镇建于明成化七年的城隍庙

与各级地方官吏平级的“阴间地方官”，这种观念和形式势必要造成地方官吏对城隍庙建筑的重视。上列例子中，修葺城隍庙大多由府州县令首先发起就是明证。从某种意义上说，把城隍庙修建得既宽敞宏伟又富丽堂皇，实际上也抬高了地方官吏本身的“地位”。这种既受信徒们欢迎，又能提高自己“威望”的好事，地方官吏当然是乐而为之的。正因为如此，明代以后城隍庙的修建一直朝“大”、“丽”方向发展。

当然，明代时城隍庙的建置也可大致分为两个阶段：明朝前期，城隍庙的规模一般不大。如阎芝（明代嘉靖年间人）在《重修城隍庙记》[1]中叙述山西寿阳县城隍庙时说：

[1] 光绪《寿阳县志》卷二“建置志·坛庙第七”。

寿阳立城，有庙漫矣。嗣续增修，国初迄今数矣，厥初就简，示朴庸惇，祀典匪遑于侈美，继虽屡葺，率仍旧贯，亦罔不崇大。

这可能一方面是人们的观念的产物；另一方面是建国初期，百废待兴，财力匮乏的原因。明代中叶以后，情况发生了很大的变化。如上述寿阳县城隍庙在嘉靖三十年（公元1551年）作了一次重修，其时“凡栋楹栏槛之桡腐者，易之；黝垩丹漆之漫漶者，鲜之；盖瓦级砖之缺坏者，治之；层台之旧址，拓之；构架之狭猛，洪之；牖窗之痺下，崇之。竖坊建表，饰重门，翼廊庑，鲸鉴龟击，昏晓勿辍焉。而且塑绘庄严，神明之著也；侍卫森列，宿直之仪也；曹司掌局，信度之恪也；善恶分司，报应之昭也；斋宿有所，仪仗有库，住持有庐，庖湢有置，鼎新完美……垣缭言言，楼阁哕哕，门闳崇深，殿宇突邃”[1]。整座庙宇宏伟壮丽，与修葺之前风格完全不同。又如上海城隍庙，“始建于明朝永乐年间，其原址在长生桥西晴雪坊，即今城隍庙后瞿家弄，规制极为简陕，年久毁圮，屡经修葺。迄嘉靖三十四年乃就今址重建庙宇，地形宽敞，殿貌崇宏，笾豆供奉，香火斯盛”[2]。前文所举六例中，城隍庙的修葺也都是成化，弘治、嘉靖年间进行的。清代以后，增饰城隍庙之风丝毫未减，甚至可以说是更强化了。如吴县城隍庙，“明万历中知县袁宏道创建，天启崇祯间重修，顺治初增饰门楼，康熙十一年，营建寝宫”[3]。又如西安城隍庙，明洪武年间修建。清时移用明朝秦王

[1] 阎芝：《重修城隍庙记》，见光绪《寿阳县志》卷二“建置志·坛庙第七”。

[2] 沈瑞麟口述、朱梦华整理：《老城隍庙史话》，载《上海地方史资料》（一），上海社会科学院出版社1982年版，第224页。

[3] 周振鹤：《苏州风俗》，上海文艺出版社1989年3月影印本，第14页。

府的砖瓦木料，扩充修建，庙门口有一座五间大牌楼，庙院正中有木质大牌楼一座，二门内有戏楼一座，牌楼前有一对铜狮，牌楼后有一对铁狮。大殿七间，形式仿宋明宫殿。庙内东西道院，最初有四宫，以后逐渐增至二十二宫。可见其规模之巨大。

第三，城隍庙的修建以集资的方式为主。其形式是由地方官吏或当地绅士富户牵头、发起，并首先捐助，其他人有钱出钱，无钱出物或出力，是官方和民间(包括信徒)共同修建的。这种方式既不同于宗教庙宇(由国家拨款和职业宗教人员四处募捐钱财)，也不同于民间其他庙宇(纯粹由民间集资)的修建，是为官方与民间的结合，较为特殊。

（二） 恰似人间衙门

——城隍庙内部建构

明代以后，城隍庙的建筑是仿照人间官署衙门的样式而建制的，故形成了一个基本的模式，先看下列二图：(图4、图5)

从下述两张不同地点的城隍庙图中，我们可以发现有许多基本的构成要素：

(1)大门、仪(二)门。城隍庙都建有高大气派的大门，门顶挂书“城隍庙”或“显佑伯庙”等名的大匾；门两旁有石狮或铜(铁)狮；既庄严肃穆，又气势不凡。

(2)大殿。是城隍庙的主体建筑，正中居后有高大的城隍塑像，两旁分列判官、牛头马面、黑白无常等鬼卒。如浙江省武义县城隍庙大殿的布置是这样的：

中央大殿祀城隍爷，悬“赏善罚恶”、“到此分明”等

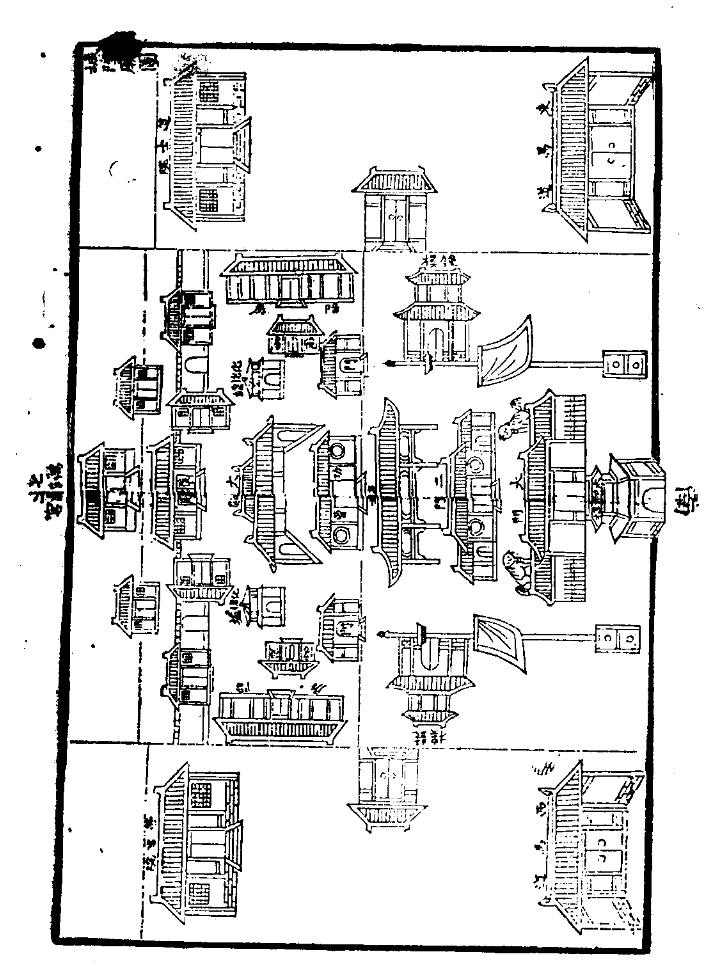


图 4 河北新乐县城隍庙图[1]

[1] 见新乐县县志办公室编《新乐县旧志汇编》，1987年。

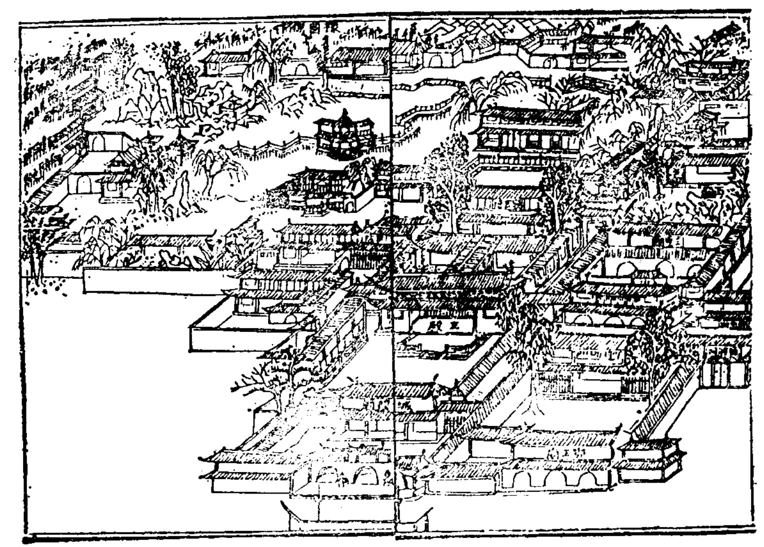


图5清代上海城隍庙图

图 5 河南考城县城隍庙图[1]

横匾，柱联有：“为善必昌。为善不昌，祖宗必有遗殃，殃尽则昌”，“为恶必亡。为恶不亡，祖宗必有遗祥，祥尽而亡”；“善有善报，恶有恶报，若还不报，时候未到”，“你说你对，他说他对，究竟谁对，我有记载”；“万恶淫为首”，“百善孝为先”等。并悬有约二米长的大算盘。左有手执功过簿的判官，右有手拿铜锤的小

[1] 见康熙《考城县志》。考城为旧县名，1954 年与兰封县合并为兰考县。

> 鬼。两廊有十殿阎罗，上坐阎王；中间有人间善恶故事，如武松杀嫂、秦桧卖国、白踧归朝，以及《十五贯》《包公审乌盆》《双判钉》等戏剧人物；下是地狱惩恶景况，有鬼卒拖恶人，有的下油锅，有的缚上铜柱，有的上钢剪，有的投给恶狗毒蛇咬，有的抛上刀山丢进火窟等。最后一殿是轮转王，鬼卒把人带到孟婆亭吃过迷魂汤，分为二路：一路是好人，由金童玉女扶上仙轿，进入投生所上层；一路是坏人，身披猪牛羊狗皮，被鬼卒驱上奈何桥，赶进投生所下层。通过转轮，上层分三等：一等是帝王将相，二等是公、侯、伯、子、男，三等是贫、庸、愚、弱、鳏、寡、孤、独等；下层分四等：一等是胎生动物，二等是卵生动物，三等是水生动物，四等是化生动物。[1]

城隍塑像前还有香烛台、功德箱和拜垫，供信徒们叩首祭拜。大殿是祭供城隍的主要场所，信徒们"坐夜圆梦"就是在大殿中。

(3)寝宫，亦称后宫。正厅有城隍、城隍夫人塑像，厢房是他们的卧室，一切起居所需应有尽有。

(4)役房，有的称功曹、科房。是城隍爷办公的地方，中间放一张大桌，上放功德薄、朱笔、惊醒木等判案用具，两旁塑有形态各异的拘魂鬼、判官、黑白无常等皂隶。

(5)化褚炉，亦称通天彝。是专门供信徒们烧冥钱、纸锭等物的，规模有大有小。

---

[1] 武义县文化馆编：《武义风俗志》，1984年内部刊印本，第72—73页。

(6)戏楼。大多数城隍庙建有戏楼，在大门内的大院中，一面靠壁，三面凌空，可容纳几百观众。早期的戏楼主要是娱神，在城隍诞日、“三巡会”期演戏给神看。越到后期，娱神的功能逐渐萎缩，成为娱人的主要活动。

(7)钟楼、鼓楼。钟鼓的目的是“用之以节昏晓，告作息，警庸惰者”，旧时“郡邑必设钟，而钟必栖以楼，取其悬高而听远也”。钟鼓楼昔日大多附设于城隍庙中，如仪封县“邑之西偏，旧有钟楼，建于城隍祠中”，刑部主事覃怀王璠还专门撰写过一篇《仪封县重修钟楼记》，说明钟楼的重要性[1]。钟楼、鼓楼建在城隍庙中，与城隍是“阴间地方官”的身份相符。

以上所述是各地城隍庙中比较重要的构成部分。次要的如管事院(住持房)、道士院(道房)、陪房等，也是各城隍庙不可缺少的部分。当然，各地因财力物力的差距，地方官对城隍庙的重视程度不一，因此城隍庙的规模相距往往很大，城隍庙中各部分的称谓在不同的地方也有不同的名称，但往往名称异实质同，大小异性质同，呈现了很明显的模式化特点。这样说并不是抹煞各地城隍庙的区别，事实上各地城隍庙除了主体结构、重要部位、总体布局的相似外，在建筑规模、建筑风格、次要部位等方面还是有相当大的差异的。

关于城隍庙布局与官署衙门的相似性，从下面两图（图 6、图 7）中可以看得非常清楚：

这两幅图均复制于光绪四年《重修奉贤县志》，很显然是属于同一时期的。两图不仅布局相同，而且从已注明的各建筑物名称看，功能和用途也基本相同。

---

[1] 嘉靖、万历《仪封县志》卷之下二十八“遗文”。



图 6　上海奉贤县官署图

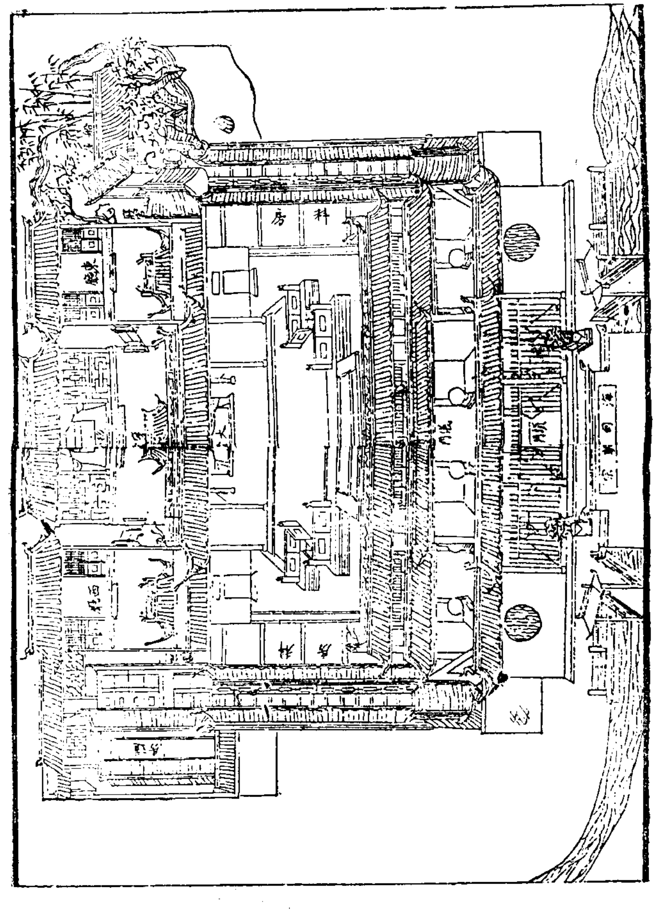


图 7 上海奉贤县城隍庙图

（三）多神杂居的城隍庙

明初朱元璋曾诏令城隍庙中“屏去他神”，整顿城隍庙中多神杂居的混乱现象。但时过不久，这种现象故伎重演，且有过之而无不及。这也是中国民间神灵信仰活动中的一种普遍现象，一座庙宇中往往如来佛　太上老君、孔圣人并坐，财神、瘟神、福神相安无事，阎王、送子娘娘、药王爷同受香火。如嵊泗列岛莱园镇的天后宫，居中是妈祖，左边为财神、送子娘娘、天医，右边为龙王、三官、观音；又如浙江省洞头县洞头村有座杨府殿，祭祀宋代杨家名将中的杨六郎（有的说是杨八郎），居中是杨六郎披甲塑像，两旁各有一位大将；左边是财神、朱（秦王）李三王爷、太岁爷；右边是神农仙祖、送子娘娘、花粉娘娘、土地。最典型的例子当属四川酆都。酆都作为鬼国京城大约始于南宋，历代修建了不少庙宇建筑。按理说，既为鬼都就应是鬼的世界，但事实并非如此。卫惠林在《酆都宗教习俗调查》（1935年）一书中有如下描述：

> 平都山为酆都宗教圣地，举国迷信之阎罗天子即在山顶，多数庙宇集中于此山。从县城东北隅过通仙桥北行，为上山进香大路。西有接引殿、北岳殿、文昌宫，东有东岳殿、火神庙、雷祖庙，左右并列着。由东岳殿与接引殿之间向北拾级而上，至一转折处有土地殿与门神殿，皆为较大之神龛。再上数十步为阴阳界，门侧为界官殿。其东北为明光殿和圆觉殿，从阴阳界上行即三清殿。三清殿右侧上去十余步，即为

送子观音殿。再上去十步为千手观音殿，再上为报恩殿，再上数十步为三官殿，再上行通过山门即为大雄殿，殿前有桥称为奈河桥，桥下一石池即为血河池。奈河桥东首为地藏殿，西首为血河将军殿，有一神龛。由大雄殿右侧再上行数十步为星主殿，星主殿右侧，有称为三十三天之石级。在石级尽处，左为王母殿，右为玉皇殿，再沿石级上行为百子殿，百子殿后石级北上为天子殿。天子殿后称为鬼门关。由鬼门关稍向西南下行为望乡台。由此下行为进香小路。酆都山后麓有二庙：一为竺国寺，一为老关庙。[1]

卫惠林先生写到此，不无感慨地说："这样漫无系统的错综杂陈的平都山诸庙宇，置身其间，正像走进一间中国杂货店，弄得莫名其妙。然而中国的民间宗教，正是这样纷然混杂着。"这样的例子不胜枚举，几乎所有宗教胜地、所有庙宇中的情形都是如此。唯有如此，才能满足信奉多神的中国百姓的心理需求，才能满足中国百姓的多重精神慰藉；反之，也正是这种信仰心理，才造成了庙宇中多神杂居、和平共处的局面。城隍庙也不例外，寓居的神灵有时多达七八十位。如顾颉刚、容肇祖、容媛等人曾于1938年中秋节前数日对广东东莞城隍庙进行考查，顾颉刚先生绘制了《东莞城隍庙图》，容媛女士写了《东莞城隍图说》一文，其中谈到了城隍庙中的神的设置情况，现将图及说明摘录如下[2]：

[1] 转引自龚斌《鬼神奇境》，辽宁教育出版社1990年7月版，第170—171页。

[2] 见《民俗》第41、42合期。

東莞城隍廟圖

顧頡剛

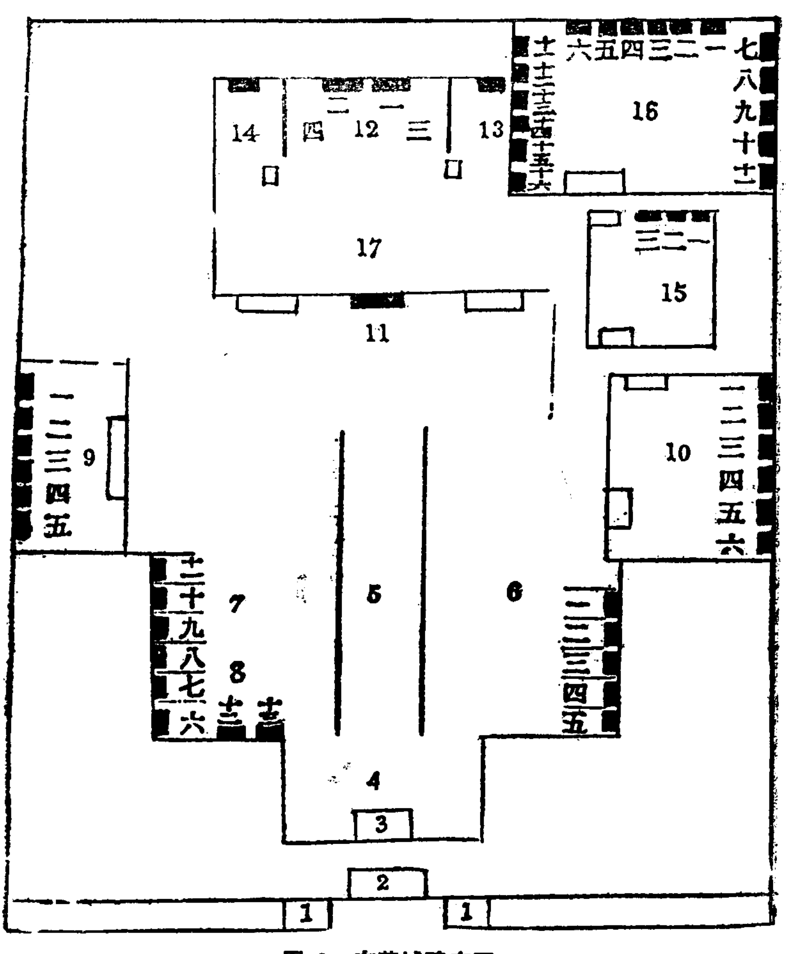


图 8　东莞城隍庙图

1. 门外包台
2. 大门
3. 二门
4. 楼上戏台
5. 正殿前院子
6. 十王殿第一至第五位
7. 十王殿第六至第十位
十一，东岳
8. 十二，猪雀大王
十三，牛王大将
9. 一，长寿夫人
二，鸡谷夫人
三，金花夫人
四，媒公媒婆
五，无常爷
10. 一，追魂童子
二，青驱夫人
三，九天玄女
四，磨地夫人
五，华岳夫人
六，都土府
11. 城隍正殿
12 城隍后殿
一，城隍
二，城隍奶奶
三，十二奶娘第一至第六位
四，十二奶娘第七至十二位
13. 城隍少爷
14. 城隍小姐
15. 一，退病大王
二，包公丞相
三，转运将军
16. 一，阎罗天子
二，十二天尊
三，北帝宫
四，劝善太师
五，救苦天尊
六，地藏王

七，六祖禅师
八，齐天大圣
九，华光大帝
十，玄坛元帅
十一，财帛星君
十二，当年太岁
十三，车公大将
十四，急脚先锋
十五，洪山救主
十六，三痘相公
17．院子

从上图中我们可以看出，东莞城隍庙的规模并不大，但其中塑像的神灵竟有71位之多。通观各地城隍庙中的神灵布置，概括起来大致有以下三大类：

1．城隍家族系统

城隍是城隍庙中的主神，不仅有泥塑描金的塑像，而且有木雕的雕像，供出巡时用。城隍夫人元代开始进驻庙中，庙内有很华丽的卧室。此外有些庙中还有城隍少爷、城隍小姐的塑像。

2．冥界官吏系统

城隍庙的冥界官吏系统分为两部分：一是城隍的上司，二是城隍的下属。

（1）城隍的上司有三位：玉皇大帝是最高上司，阎王是系统上司，东岳大帝是顶头(直接)上司。玉皇大帝和东岳大帝因有专庙祭供，所以通常在城隍庙中无塑像。而阎王是随着佛教的传入从印度“引进”的，虽然六朝以后名气很大，但向无专庙(只有河南小韩村有一阎王庙，是祭祀韩擒虎的[1])，或寄身于东岳庙，或寄身于城隍庙。许多城隍庙中都有十殿阎王塑

像。

(2) 城隍的下属隶役很多，在城隍庙中有塑像的，主要有判官、拘魂鬼、黑白无常、牛头马面等。

A.判官。本是唐代职官名称，以后各代皆设此官，属地方长官的助手，是协助地方官处理政事的“副官”。移用到冥界后，阎王手下有判官，城隍手下也有判官，每于城隍庙中设判官塑像。

判官也像阎王、城隍一样，是由生前正直有德行、善行的人死后充任的。相传唐宪宗时宰相武元衡被人刺杀后，就当了阴间的判官。[2]《夷坚丙志》卷七中还记载了这样一则故事：湖州赵教授夜梦一位名叫莫仔的人来谒见，告诉赵说：你作阴司判官，我作副手。赵大惊，次日问其学生，得知莫仔已死二年“赵意色怆然，退即感疾，不药而死”。这位赵教授看来并不愿意做判官，但玉皇、阎王已看中他，只好凄怆上任。

判官主要有四位：掌刑判官、掌善簿判官、掌恶簿判官、掌生死簿判官，其中掌生死簿判官权力最大。据《西游记》、《三宝太监西洋记》、《列仙全传》等书记载，崔(珏)府君曾任掌生死簿的判官。在《西游记》中，崔判官私改生死簿，为唐太宗添了20年阳寿；在《三宝太监西洋记》中，崔判官霸占美妇，后被五鬼打了个一塌糊涂，演出了一场“五鬼闹判”的闹剧。在民间观念中，钟馗也是判官，他正气凛然，铲恶除奸，《钟馗斩鬼传》和《平鬼传》中有大量反映。

判官的形象是：头戴一顶软翅纱帽，身穿一领内红圆领，腰束一条犀角大带，脚踏一双歪头皂靴，长一脸落腮胡须，瞪

[1] 《古今图书集成·神异典》引《滑县志》：“韩擒虎墓，在小韩村，有阎罗王庙。

[2] 孙光宪：《北梦琐言》卷十二。

着一双圆眼，左手拿善恶簿，右手握生死笔。在城隍庙中的塑像大多如此。

B．牛头马面。是冥界的狱卒，执行拘人魂魄和行刑的任务。如《古今图书集成·神异典》卷二十二引《幽明记》记载：

> 巴昌县有巫师舒礼，晋永昌元年病死。土地神将送诣泰山。俗常谓巫师为道人。初过冥司福舍前，土地神问门吏云："此何所？"门吏曰："道人舍。"土地神曰："舒礼即道人。"便以相付。礼名已送泰山，而身不至。忽见一人，八手四眼，提金杵逐礼。礼怖走出，神已在门外，遂执礼送泰山。泰山府君付吏牵去。礼见一物，牛头人身，持铁叉，捉礼投铁床上。身体焦烂，求死不得。经累宿，备经冤楚。府君问主者，知礼寿不尽，命放归。

这则记载表明一个人死后，先由土地神将他送城隍处，再由城隍派人将他送到泰山冥都。这里的牛头狱卒是行刑的。《夷坚丙志》卷十三记载的牛头狱卒更有趣：奉命拘洪州州学正张某的魂魄，因为渡水时丢失了命符，无法拘张，又不敢回去交差，只好混迹人间二十年。最后终算弄假成真，吓死了张某，"得以反命"。

牛头、马面，源于印度佛教。牛头又名阿傍、阿防。《五苦章句经》云："狱卒名阿傍。牛头人手，两脚牛蹄，力壮排山，持钢铁叉。"《通俗篇》引《冥祥记》称："宋何澹之得病，见一鬼，形甚长壮，牛头人身，手持铁叉。沙门慧义曰：'此牛头防傍也。'"据《铁城泥犁经》说，牛头生前不孝父母，死后变为鬼卒，牛头人身。马面又叫马头罗刹，"罗刹"为恶鬼，马头人身，与

牛头是老搭档。在民间鬼话中，牛头、马面的形象很复杂，有时爱占小便宜，甚至敲诈钱财，干出违法乱纪的事；有时又对受冤、受迫害的人有同情心，宁可违背冥界的"律规"，帮助他人。如流传于河南林县的一则故事说：牛头、马面本来是阎王爷的得力大将，但有一次他们同情牛姓大臣夫妇，为他们的儿子添了50年寿，为此阎王爷狠狠教训了他们一顿，并撤了他们将军的头衔，贬为专做捉拿鬼魂的小差役。[1]

C. 黑白无常。无常是冥界专司勾摄生魂的"勾魂鬼"，分为黑无常、白无常两种。黑无常穿一身黑长衫，戴一顶黑高帽，手执一把黑扇子，帽子上写"见吾死哉"四个字，是一位六亲不认的煞星。白无常身穿白长衫，头戴白高帽，手执白扇，高帽上写"见吾生财"四个字。与黑无常不同，他的行为较独特，既拘人生魂，又嘻笑怒骂，同人寻开心。黑白无常一高一矮、一黑一白、一胖一瘦，经常搭档出行。如清代李庆辰在《醉茶志怪》中就记载了几则无常的故事，卷二《无常二则》云：

> 邑某医，夜乘肩舆，路过城隍庙。轿夫忽停步不前，怪而隔帘视之，见二大鬼高俱盈丈，一衣白，一衣青，昂然阔步至寺前。门忽豁然自辟，揖让而入，门复自合，时月色光明，丝毫毕见。归后不数日，医与轿夫四人亡其三焉，独在轿后未见鬼者存免。
>
> 予伯祖母朱氏幼，其姊患痘，将危。朱入室，见堂中立一大鬼，高及屋梁，白衣高冠。朱惊仆，救起，病月余。其姊于是夕遂亡。

[1] 文彦生选编：《中国鬼话》，上海文艺出版社1991年版，第73—74页。

无常鬼虽是鬼吏中最低微的，但因为干着勾人魂魄的差使，所以人们最惧怕他。无常中还有一类由活人临时担当，称走无常。据说是冥界追捕任务繁重，鬼卒来不及，只好临时到人间来借，一办完鬼差，便放还。充任走无常者的特点是在走路或担物的时候，忽然颠跳数次，僵仆在地，就似死去一般，过一段时间后，此人会自己醒来。祝允明《语怪》就记述了这样一件事：明宣德、永乐年间，江西人尤和作鄠都令，他不信鬼帝鬼吏，欲毁平都山上庙宇。有一天尤和刚开始办公，身边一奴仆，突然跌于座下，身体僵直。第二天奴仆醒来，述说为冥府所召到江西捉尤睦之事。尤和大惊，急忙派人到江西讯问，果真弟弟尤睦已暴亡。

D．皂隶。在城隍神下属中还有许多无专门称谓的鬼卒，主要干勾魂和行刑之事。如清人俞蛟《梦厂杂著》记载：

> 翁水城隍庙泥塑皂隶，面黑而髯，躯肥而短。相传王姓名福，屠豕为业，梦城隍召为隶，因令匠肖其貌而塑之，数日卒。邑人入庙，无不知为新充王隶者。

皂隶之中不乏善良之辈，但更多的是调戏他人妻室、诈人钱财的恶隶。如《子不语》卷八《蒋厨》中就记载了这样一件事：

> 常州蒋用庵御史家厨李贵取水灶下，忽中恶仆地，召巫视之，曰："此人夜行冲犯城隍仪仗，故被鬼卒擒去。须用三牲纸钱祷求城隍庙中西廊之黑面皂隶，便可释放。"如其言，李果苏。家人问之，曰："我方汲水，忽被两个武进县黑面皂头来拿去，说我冲犯他老爷仪仗，缚我衙门外树上，听候发落。我实不知原委。

今日听他二人私地说：'李某业已尽孝敬之礼，可以放他回去，不必禀官。'将我解去索子，推入水中，我便惊醒。"御史公闻之，笑曰："看此光景，拿时城隍不知，放时城隍不知，都是黑面皂隶诈钱作祟耳！谁谓阴间官清于阳间官乎？"

其中的城隍皂隶瞒着城隍神干诈人钱财的勾当，完全是封建社会中仗势欺人的狗腿子的模样。从上述两例中，我们也可看出城隍庙中通常有泥塑的皂隶形象。

E．土地神。与上述几类鬼吏鬼卒不尽相同，土地神是不直接在城隍冥府任事的下属。如果说城隍神是"县长"，那么土地神就是"乡长"、"村长"、"保长"。土地庙旧时遍布各个乡村，在城隍庙中也经常有一座土地庙，供奉土地公、土地婆。

土地神的前身是显赫非常的社神，源于远古时期人们对土地的崇拜。早在《诗经》中就已有祭社的记载。《礼记·郊特性》中说：

社，祭土。

社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。故教民美报焉。

古人祭社，是为了报土地生育万物的恩德。正如《孝经援神契》[1]所说：

社者，五土之总神。土地广博不可遍敬，故封土

[1] 《重修纬书集成》卷五引。

为社而祀之，以报功也。

祭天与祭社(地)是古代两项最重要、最隆重的祭祀活动，社神的地位极高。

封建王朝出现以后，原属自然崇拜的社神逐渐人格化、社会化，社神的地位也随之跌落。由皇帝专祀的国家级社神，虽然祭祀不断，但失却了公众的参与，名存实亡。倒是那些遍布各个角落的小社神(俗称土地神)，充任了地方保护神，香火颇旺。唐代城隍信仰盛行后，土地神的辖区更加缩小，成了城隍的下属。至明代，土地神已几乎遍及全国每个乡村，甚至“仓库、草场中皆有土地祠”(《水东日记》)。土地神尽管地位卑微(冥界最小的官吏)、权力有限，但与普通百姓最接近、慈善可亲，所以百姓有事都要给他烧香供烛，如《集说诠真》中所说：

今之土地祠，几遍城乡镇市，其中塑像，或如鹤发鸡皮之老叟，或如苍髯赤面之武夫。……但俱称为土地公公。或祈年丰，或祷时雨，供香烛，焚楮帛，纷纷膜拜，必敬必诚。

土地的职责是保护当坊土地上的百姓，晴旱雨涝，妖祟作怪，都要设法解决；辖区内死了人，把该人的阴魂押往城隍冥府……等等。而有些事情土地无法解决，或者土地神本身遇到困难，则要向城隍禀报实情，请求“上级”解决。如《子不语》卷三《土地神告状》就记载了这样一件事：

洞庭山棠里徐氏，家世富饶，起造花园，不足于地。东边有土地庙，香火久废，私向寺僧买归，建造

亭台，已年余矣。一日，其妻韩氏，方梳头，忽仆于地，小婢扶之，亦与俱仆。少顷，婢起取大椅置堂上，扶韩氏南向坐，大言曰："我苏州城隍神也。奉都城隍神差委，来审汝家私买土地神庙事。"语毕，婢跪启太湖水神参见，又启棠里巡栏神参见。韩氏一一首颔之，最后曰："原告土地神来。"韩氏命徐家子弟奴婢听点名，分东西班侍立，有不听命者，持杖击之。唤买地人姓名，即其夫也。问价若干，中证何人，口音绝非平素吴音，乃燕赵间男子声。其夫惊骇伏地，愿退地基，建还原庙。韩氏素不识字，忽索纸笔，判云："人夺神地，理原不应，况土地神既老且贫，露宿年余，殊为可怜。屡控城隍，未蒙准理，不得已越诉都城隍。今汝既有悔心，许还庙宇，可以牲牢香火供奉之。中证某某，本应治罪，姑念所得无多，罚演戏赎罪。寺僧某，于事未发时业已身死，可毋庸议。"判毕，掷笔而卧。少顷起立，仍作女音，梳头如故。问其原委，茫然不知。其夫一一如所判而行。从此棠里土地神香火转盛。

这位土地神的处境凄惨，连栖身的小庙也被徐姓富家强占建造亭台，只好向城隍神投诉，县城隍大概惧怕徐氏威势，土地的投诉"未蒙准理"，最后在都城隍的干预下，事情才算解决。

有些土地神，因行为不端，或诈人钱财，也有被城隍贬职的。如前面所举《子不语》卷三《裘秀才》故事中，社公诈渠酒食，凭势为妖，被城隍神革职，"庙遭雷击"。

3．其他神灵

因为城隍庙在明清时期是官方下令修建的，地域宽广，香

火旺盛，为了民众祭祀神灵的便利，其他神灵也常常在城隍庙建神祠，寓寄城隍庙。如河北易州府城隍庙有瘟神祠一间、火神祠一间、增福神祠三间、子孙神祠三间[1]，江苏如东县丰利镇城隍庙有雷主殿、痘神殿、力暴司等[2]；河北新乐县城隍庙有广生祠、福神祠等[3]。这些寓寄城隍庙的神祠，因各地具体情况而异，有些庙中多，有些庙中少，有的甚至没有；有些庙中是这几位神，有些庙中是那几位神，没有统一定规。但寓寄的神祠大都与市民的生活有密切关系，最常见的是财神殿、增福祠、娘娘殿等。

以上是城隍庙中的神鬼情况。因为城隍神是冥官，所以庙中除了财神、福神、子孙神等与市民生活密切相关的神灵外，还云集了各路鬼官鬼卒，庙内阴森可怖。如上海城隍庙，庙内两旁有七十二司塑像，表现地狱图景，有的恶鬼青面獠牙，面目凶恶；有的惨死冤魂身首异处，自己提着脑袋，若有诉状；还有的被锯为上下两半，有的被磨成粉齑。另外，阎罗殿十八地狱塑像，从进入“鬼门关”，登上“望乡台”，到各殿阎罗，诸如刀山、火海、油锅、冰川、铜柱炮烙和剜眼割舌等，也都塑造得十分恐怖可怕、苦楚凄惨。

[1] 弘治《易州府志》卷三“神祀”。
[2] 丰利镇志编写组编：《丰利镇志》第二十八章“寺庙祠堂” 1981年12月。
[3] 新乐县志办公室编：《新乐县旧志汇编》卷六“礼乐志·祠祀”，1987年。



六　四季香火仪显赫

——城隍信仰透析之一

神是人“塑”起来的，庙是人“造”起来的。塑了神造了庙，势必吸引广大的信仰者；反之，众多的信仰者又势必促使庙越造越堂皇，神越传越灵验。检查一位神灵香火的旺与不旺、信仰者的多与寡，实际上只要看这位神所居庙宇的规模便可知大概。在明清时期，城隍庙往往是一城市中规模最大的庙宇，香火通常也最兴旺，从年初一到除夕夜，祭祀活动几乎不断，信徒盈门。

对城隍神的祭祀信仰活动，大致可分为两种形态，即固定的形态与临时的形态。

（一）固定的形态

固定的形态指某一城镇中每年的祭祀时间相同、祭祀仪式基本一致的城隍信仰活动。其中，有些是全国统一的，如春秋

二祭、主祭厉坛，有些则在时间上各地不同，而对某一城镇来说又是每年都相同的，如城隍诞日、城隍夫人诞日等。为了能了解城隍信仰的全貌，现将一年之中，主要的固定祭祀信仰活动简述如下：

1. 初一、十五进香

初一、十五这两天在古代中国似乎是宗教性很强的日子，一个月初、一个月中，大概可以代表全月。有些信佛者，不能全年吃素，而这两天是非吃素不可的。这两天庙宇的香火特别旺，城隍庙也是如此，不仅信徒这两天要到城隍庙中进香叩拜，明清时期连政府官员也要入庙进香。如《上海研究资料》中说："每月朔望两天，知县老爷例须躬临城隍庙拈香，除非因公出不在上海，否则是必不可省的。"[1]从"例须躬临"四字看，想必其做法是国家规定的。朔望进香，尤以正月初一最为热闹，也许这天是一年之始，求神保佑一年平安，故进香者颇众。有些地方还有抢头香的习俗，如上海"在元旦日晨，每有至城隍庙中焚香拜佛，求神保佑，俾得一岁平安无事。且诚心者，以为必俟天明时须即往，能第一次至者，求福必多，名曰头香，于是除夕日之半夜，途为之塞，城隍庙中，几无容足之地。盖无不欲思得第一次头香也"[2]。

初一、十五进香，虽然仪式极为简单，也没有丰盛的祭品；但一月二次，活动频繁，参与的人数也比较多，波及面广，故影响甚大。

---

[1] 上海书店1984年影印本，第534页。

[2] 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷三，上海书店1986年影印本，第138页。

2．春秋仲月合祭

在中国，祭祀山川、风云雷雨等自然神，历史悠久。至明代洪武年间，又将城隍合祭于坛。《明会典》卷九十四“风云雷雨山川城隍之神”条记载：

> 凡各布政司府州县，春秋仲月上旬，择日同坛祭，设三神位，风云雷雨居中，山川居左，城隍居右（若府州县则称某府某州某县境内山川之神，某府某州某县城隍之神）。风云雷雨帛四，山川帛二，城隍帛一，俱白色。附郭府州县官，止随班行礼，不必别祭。其祭物、祭器、献官及斋戒、省牲、陈设、正祭、迎神，并与社稷礼同（但临祭时，执事者先以毛血瘗于坎，通赞不唱瘗毛血）。奠帛、初献，先诣风云雷雨神位前，次诣山川神位前，次诣城隍神位前，次诣读祝所。亚献、终献同初献。饮福受胙，其胙于风云雷雨神位前取羊一脚。彻馔、送神、望燎亦同社稷仪。

查同书“社稷”条记载，祭祀时的布置与仪式如下：

（1）坛制。东西二丈五尺，南北二丈五尺，高三尺。四出陛，各三级。坛下前十二丈或九丈五尺，东西南各五丈，缭以周墙，四门红油，北门入。

（2）石主。长二尺五寸，方一尺，埋于坛南正中，去坛二尺五寸，止露圆尖，余埋土中。

（3）神牌。以木为之，朱漆青字，身高二尺二寸，阔四寸五分，厚九分，座高四寸五分，阔八寸五分，厚四寸五分。

（4）房屋。神厨三间，用过梁通连，深二丈四尺，中一间

阔一丈五尺九寸；傍二间，每一间，阔一丈二尺五寸，锅五口，每口二尺五寸。库房间架与神厨同(内用壁，不通连)。宰牲房三间，深二丈二尺五寸，三间通连；中一间，阔一丈七尺五寸九分；旁二间，各阔一丈，于中一间正中，凿宰牲小池，长七尺，深二尺，阔三尺，砖砌四面，安顿木案于上，宰牲血水，聚于池内。祭毕，担去，仍用盖，房门用锁。

(5) 祝版。以木为之，白纸写文贴其上，祭毕，焚之。

(6) 祭器与祭物。牲匣四，以木为之，朱漆底盖，各高六寸，长三尺三寸，阔二尺二寸，盖两头用铜环二个，两旁用铜环四个；笾四：枣、栗、盐、藁鱼；豆四：韭菹、醯醢、菁菹、鹿醢；簠二：黍、稷；簋二：稻、粱；此外还有盥具、案桌等。

(7) 祭祀程式。正祭前二日，献官并陪祭官、执事人等沐浴更衣，散斋二日，各宿别室。致斋一日，同宿祭所，散斋仍理事务。惟不饮酒，不食葱、韭、蒜、薤，不吊丧问疾，不听乐，不行刑，不判署刑杀文字，不预秽恶事。致斋惟理祭事。正祭前一日，执事者设香案于宰牲房外，赞引引献官常服，诣省牲所。赞省牲，执事者牵牲从香案前过，赞引赞省牲毕，遂宰牲。以毛血少许，盛于盘，其余毛血以净器盛贮，祭毕埋之。前期，执事扫除坛之上下，并设献官幕次于中门外。执事者，依图陈设。其日清晨，执事者各实笾豆、酒尊等器，并涤爵。献官具祭服，佥祝板于幕次。执事者置祝于案，置帛于篚，取毛血盘置神位前牲案下。将行礼，执事者以牲匣盛牲置于案，未启盖。通赞唱：执事者各司其事，陪祭官各就位。唱：献官就位。赞引引献官入，就位。通赞唱：瘗毛血。执事者以毛血瘗于坎，遂启牲匣盖。通赞唱：迎神，鞠躬，拜，兴，拜，兴，拜，兴，平身。献官、陪官、祭官皆四拜兴、平身。通赞唱：奠帛，行初献礼。捧帛者捧帛，执爵者执爵以俟。赞礼唱：诣

盥洗所。引赞引献官至盥洗所。赞搢笏，执事酌水进巾，献官盥手帨手讫。赞出笏，献官出笏。赞诣酒尊所。赞司尊者举尊酌酒，执事者各以爵受酒……引献官诣神位前。赞：跪，搢笏。献官跪、搢笏。捧帛者跪进于献官之右，献官受帛，献帛，以帛授执事者，奠于案。执爵者跪进于献官之右，献官受爵。赞献爵，献官献爵，以爵授执事者，奠于神位前。赞出笏，献官出笏。赞俯伏，兴，平身；献官俯伏，兴，平身。赞诣某×神位前，赞诣读祝位，献官诣读祝位。赞跪，献官跪，赞读祝，读祝者取祝跪读于献官之左毕，兴，置祝于案。赞俯伏，兴，平身；献官俯伏，兴，平身。赞复位，献官复位。通赞唱行亚献仪。通赞唱：饮福受胙。执事者设饮福位于坛之中稍北，执事者先于×神前取羊一脚置于盘，执事者于酒尊所酌酒一爵，立俟于饮福位之右。赞引引献官诣饮福位。赞跪搢笏，献官跪搢笏，执事者以爵跪进于献官之右。献官受爵，赞饮福酒，献官饮讫，以虚爵授执事者，执事者跪受爵于献官之左，以退，赞受胙，执事者以胙跪进于献官之右。献官受胙，以胙授执事者，执事者跪受于献官之左，捧由中道出。赞出笏，献官出笏。赞：俯伏，兴，平身；献官俯伏，兴，平身。赞复位。通赞赞两拜，献官陪祭官皆两拜。通赞唱彻馔。执事者各诣神位前，以笾豆稍移动。通赞唱送神，赞鞠躬，拜，兴，拜，兴，拜，兴，拜，兴，平身。献官陪祭官皆四拜，兴，平身。通赞唱读祝官捧祝，进帛官捧帛，各诣瘗所。献官陪祭官移身分东西立，俟捧帛祝者，由中道过献官拜位，通赞唱望瘗，赞引赞诣望瘗位，引献官至望瘗位。执事者，以祝帛焚于坎中。将毕，以土实坎，赞引通赞同唱礼毕。

（8）祝文。在祭祀过程中，献官还要读一篇言辞恳切的祝文：

维洪武×年岁次×月×朔×日某官某等，敢昭告于风云雷雨之神，某府州县境内山川之神，某府州县城隍之神。曰：惟神妙用神机，生育万物，奠我民居，足我民食。某等钦承上命，（职守方面，布政司用；忝职兹土，府州县用），今当仲（春，秋），谨具牲醴庶品，用申常祭，尚享。

以上是明初制定的祭祀风云雷雨山川城隍坛的基本礼制。此礼制从明至清基本上未作大的改动。如《清史稿》卷八十二载："各省府、州、县神祇位次，正中云、雨、风、雷，左山川，右城隍。"《大清会典》也云："风云雷雨山川城隍坛，每岁仲春（秋）月致祭。"

春秋仲月城隍与风云雷雨山川立坛合祭，黄斐默认为是"最得古意"[1]，其实对此要作辩证分析。第一，如果从城隍神的原始神格——自然神的角度看，那么主坛祭祀是符合其身份的。因为中国古代祭祀日月天地风云雷雨等自然之神一直都采用立主坛祭的方式。如相传黄帝曾"筑圆坛以祀天，方坛以祀地"[2]。这种祭祀方式的源头可以追溯到新石器晚期。如1987年5月在浙江余杭县安溪乡下溪湾村的瑶山发现一个良渚文化时期（约公元前3300～前2200年）的祭坛。祭坛位于山顶，呈方形，外围边约20米，面积约400平方米，由里外三重组成：最里面一重是一座红土台，第二重是灰色土的围沟，围沟的宽度约1.7米至2.1米不等，第三重是黄褐色斑土筑成的土台。三重遗迹之间不存在台阶状的高差，推测原坛表面为漫坡状土丘。而且，筑

[1]《集说诠真》。
[2]《黄帝内传》。

坛的红土、灰色土都是特意从山外搬运来的。据专家考证，此土坛是以祭天礼地为主要用途的祭坛。[1]人类早期的祭坛大致可分为两种型制，一是利用自然之山丘，一是堆土而成。设坛祭神与古人的山丘信仰有密切的关系。原始人对高耸入云的高山充满幻想，认为是连接天地的桥梁，是支撑天地的柱子，于是出现了“宇宙山”的神话，如昆仑山的最高层“乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居”，又如共工与颛顼争帝，怒触不周山，导致“天柱折，地维绝”。设高于地面的土坛祭神，可能有把土坛象征为“宇宙山”，利于天神降临的愿望。在具体的祭祀方法上祭天、祭地有一定的区别。祭天是“燔燎”，把祭品、牺牲放在柴上烧，烟气上升，利于天神接受；祭地是“瘗埋”，将祭品、牺牲埋于地下。在祭祀风云雷雨山川城隍神时，燔燎与瘗埋同时并用，可能后者是针对山川、城隍神(属地祇类)的。坛祭在露天的高处进行，与自然融为一体，对祭祀自然神来说是最古老、最恰当的方法。

第二，由于城隍神自汉代以后就从自然神演变为社会神(人鬼神)，而中国古代又有“天神地祇坛而不屋，人鬼则于庙中祭之”[2]的祭礼，因此，时至明代想把城隍神恢复到自然神的状态，既违背信仰规律，也是不可能的。正因为如此，明朝洪武“三年改制”规定城隍庙“置木主，撤塑像”，有些庙根本没有照此做，有些既是当时做了，不久又恢复了原样，重塑了塑像。由于春秋仲月祭祀风云雷雨山川城隍坛是明清两朝明令规定地方官必须做的，故一直延续到清末。实际上，自明代以后对城隍神的祭祀活动就出现了坛祭和庙祭的“双规制”。

[1] 浙江省文物考古研究所《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，载《文物》1988年第1期。

[2] 王筠：《说文句读》。

3. 三 巡 会

三巡会即每年的清明、七月半、十月朔，城隍神主祭厉坛，并举行出巡活动。[1]

4. 诞 日 祭 祀

在相传城隍神的诞生日，各地都要举行庆祝神诞的活动，如蒲松龄《聊斋志异》卷二《吴令》中所言："值神寿节，则居民敛资为会，辇游通衢；建诸旗幢卤簿，森森部列，鼓吹行且作，阗阗咽咽然，一道相属也。习以为俗，岁无敢懈。"因各地城隍神不同，故他们的生诞时间不同，诞日祭祀的时间也不同。如：

上海城隍秦裕伯，相传诞辰为二月二十一日，每年的此日，官绅士庶趋之若鹜，按世俗礼仪晋谒拜寿。

天津府城隍的诞日为四月初八。自初一至初十日，"香火纷繁，而灯棚之盛，历有年所，尤为大观，各所分段，搭造席棚……灯彩陈设，备极华丽，文玩字画，鼎彝尊罍，相映生辉"，庙后楼罩棚中，有戏台一座，演戏一天，为神祝寿，灯彩尤为精妙。[2]

四川大宁县城隍诞辰为五月二十八日，先期"二日，扮土地、驿丞诸故事出巡，曰打扫街道。数日内有雨，谓之洗街雨。神诞前一日出会，扮杂剧抬游街市，……盛陈仪仗，奏音乐，会首庙祝，扈从出驾，神坐八人露车，逍遥过市。周行城隅，沿门焚香致敬，观者如堵墙"[3]。

湖南澧州（今澧县）城隍诞辰也为五月二十八日，"城市及近

[1] 详见本书第七章。
[2] 参见《津门杂记·天津事迹纪实闻见录》卷中"四月庙会"。
[3] 参见光绪《大宁县志》卷一"风俗"。

城四五里社民，备彩仗、云盖，百戏杂陈，迎神出游”。[1]

北京都城隍的诞日为五月十一日，“先十日，太常题，遣本寺堂上官行礼”。祝文曰：“惟神正直，实赞灵化，捍御之功，都邑所赖，祗严岁祀，用答神庥，尚其歆兹，永福黎庶，尚享。”[2]从初一开始一直到月半，列肆长达数里，善男信女进香者，无计其数。

在各地的庆贺城隍诞辰的活动中，浙江省西南山区遂昌县城的“五月会”算得上是相当隆重的。相传遂昌县城隍是明末弘光朝大学士，督师扬州的三军主帅史可法。清军南下时，史可法孤守扬州，城破自杀未死，为清兵所虏，不屈而死。他为何死后像遭贬谪似的到一个毫无瓜葛的山区小县做城隍呢？民间传说是明末清初时，部分明军溃逃到遂昌，他们头缠白布为崇祯皇帝戴孝，乡人称其为“白头兵”。“白头兵”后来战死病死在遂昌，不久发生瘟疫，说是“白头兵”鬼魂作祟祸人，只有请他们的上司史可法才能制止，于是史可法被奉为遂昌城隍。据遂昌县文联吴真先生的调查材料：“五月会”从五月初一始到五月二十二日结束，历时22天，是全县最大的庙会。每天演戏日夜两场，要演正目44本，剧目不许重复。戏金按本（即场次）付酬，值年之隅（全城居民分为五隅）负担12本，其余32本由商业、手工业等行业分担，和尚也列为一行，出一本戏金。相传史可法生日为五月十二日（史书载史生日为十一月十四），演戏系为神祝寿庆贺，故这段时间原本阴森可怖的城隍庙颇有点喜气洋洋，四乡百姓也赶来看戏拜菩萨，十分热闹。第一场戏开演前，戏班先到大殿神前演“落地八仙”，即在地上“排八仙”。“排八仙”是山区演戏必须有的开台仪式，叫“八仙开台”，内容大都是神仙赴蟠桃会之事。每场演出前必须“排八仙”和“三跳”（魁

[1] 同治《直隶澧州志》卷四“风俗”。

[2] 明·沈榜《宛署杂记》卷十八“祠祭”。

星、加官、财神)。和尚点戏之夜，八仙出罗汉，叫“罗汉八仙”，不演“三跳”，因为和尚是出家人，不羡升官发财。

五月十二日，上午在神前祭供，晚上演两本戏(通宵演出)，是参加人数最多的一天。十三日上午加演一场折子戏，让城市附近的乡民看完戏后回家；下午，县官到城隍庙拜寿看戏，表示人间地方官向冥界地方官祝寿。同时还要点演小戏如《劝农》之类，表示与城隍同乐。戏班临时加演“跳加官”，向县官祝福。[1]

除了城隍诞辰外，城隍夫人的诞辰也要举行庆贺活动。如上海城隍夫人的生日相传是三月二十八日，这天庙内灯悬挂彩，热闹程度甚至超过了城隍神诞日，“旧时倾城士女，如醉如狂，日夜前往参观，虽到深夜，依然灯明如昼”[2]。

给城隍、城隍夫人祝寿，是世俗生活折射的反映。在中国，南北朝时期开始出现做生日的习俗。“唐人作生日之风渐盛”[3]，从此诞日开筵请客、演戏赋诗、赠物祝寿成为风习。至明清时期，做生日尤其是为老人做寿达到鼎盛期。在做寿风气盛行的氛围中，为官吏做寿也很盛行，甚至一些贪官污吏乘机搜括钱财，“长吏生日，献物称寿，其风始于两宋”[4]，明清时更甚。既然世俗社会中晚辈要为长辈做寿、下属要为上司做寿，那么凡人为神做寿也是顺理成章的事了。这种情况不局限于城隍神，其他神鬼的诞日同样要举行祭祀活动。不过相对而言，城隍诞

[1] 参见《大山里的鬼神世界》载《中国民间文化》第3集，学林出版社1991年版。

[2] 《上海研究资料》，上海书店1984年影印本，第511页。

[3] 瞿宣颖：《中国社会史料丛钞》(下)，上海书店1985年影印本，第744页。

[4] 瞿宣颖：《中国社会史料丛钞》(下)，上海书店1985年影印本，第746页。

日活动规模较大、参与人数较多，是一般神鬼所无法比拟的。从各地城隍诞日的时间，还有一个疑点尚难解释，就是大多数的城隍神诞日是五月份，并集中于五月十一、十二两天。因为各地的城隍是由不同的人死后充任的，按理说神诞日不会这么集中、这么巧合。可能的解释是因为明代都城隍的诞日是五月十一日，而朱元璋诏令各府州县建城隍庙时，有些地方在这以前尚无城隍神，因此奉命建城隍庙，塑城隍神像，城隍神并无具体的人充任（以后逐渐附会为某一具体的人），其诞日也只好顺用都城隍的诞日；同时，都城隍的诞日各府州县城隍庙也要举行活动，所以为了简便，有些地方就把本地城隍的诞日活动也提前或推迟到五月十一日进行，因而形成了上述情况。

（二）临时的形态

临时的形态即指无固定时间，遇事有求于城隍或需要向城隍禀报而举行的祭祀活动。主要有：

1. 新官莅位与神誓约

明清两朝皆规定"吏始至，斋三日，祠以少牢，矢厥辞而后临民视事"[1]。其形式是新官上任后首先是备牲醴到城隍庙中祭供，一是向城隍神报到，祈求得到他的"阴"中相助；二是与城隍神誓约，立下忠于职守、肃官爱民之类的誓言，然后才开始办公事。其实质是慑民督官：对新任官吏来，在神前焚香誓约，在迷信心理的支配下，或多或少在心理上产生一定的影响，有

[1] 嘉靖《瑞金县志》卷七《重修城隍庙记》。

不同程度的约束力；对百姓来说，新官已与神共盟，“官护官”，那么这位新官有城隍神的护佐，多少也有一点神力，不好得罪。

官吏祭拜神灵，在中国古代极为频繁，有人曾作过粗略的统计，一个知县一年中差不多有一个多月要耗费在各种各样的祭祀上。[1]但是，在中国历史上，新官上任先要祭拜尔后才能办事的，则只有城隍神，而且州、府、县的长官都要如此，涉及中国封建社会的整个中层官吏。由此可见，虽然城隍在神鬼界的地位并不高，最多属中等神，但他对中国封建社会的影响非同小可。

2. 遇灾异求城隍

我们在“城隍的职能”一节中已谈到城隍具有“护城保民”、“祛灾除患”、“护善惩恶”等职能，因此人们凡遇外敌入侵、鬼妖作祟、干旱水涝、瘟疫暴发、猛兽噬人等等灾变都要临时祭拜城隍神，祈求他消灾除祸，保护全城人的生命安全。在大多数情况下，城隍神是主祭的对象，有时他也充任使者。如江苏省南通地区僮子(即巫师)为病家做会时，需发送关文把病情告知有关菩萨，一般情况下送关文的是土地菩萨，如果需“叫魂”，也由土地持送关文到病人魂魄所去的地方把魂魄讨回；但如果病人魂魄丢失在百里之外，则要土地的上司城隍神去办，这时要唱一首《请城隍》：

通州城隍本姓李，如皋城隍本姓季，石港城隍本姓张，三位城隍有三姓，哪位城隍愿受“关”，土地把

〔1〕 参见《上海研究资料》，上海书店1984年影印本，第534页。

他引进堂。

然后就表现和演唱城隍如何送关文，最后把魂魄讨回来。[1]

遇灾异祭城隍活动，因灾异的性质和程度不同，故规模也不一样，有时是全城性的，有时是部分人、小范围内进行的。总体而言，一年中举行的次数是相当频繁的。

3．其他各种五花八门的祭祀活动

自唐代以后，城隍神成了冥官，人们相信他能洞察一切，知晓一切，所以社会上的三教九流遇事都要求他。如官府办案求城隍。《汝州城隍感应记》中就记载了这样两件事：一次州库银被盗，守库者被人怀疑，无法辩白，哭诉于城隍。几天后，一群小孩在城南墙下游戏，见一山鹊走入一隙穴，小孩捕鹊不见，却发现了被盗的封银，守库者得以昭雪。又有一次，一囚犯越狱逃跑，众人都以为难以搜找到，太守祈求于城隍。未到10天，囚犯"不捕自获"。作者认为这些都是太守虔诚求神的结果。[2]寻找失踪之人也要求城隍，如福建莆田城隍庙内有四神像，俗呼为将军，座下积有旧鞋一堆，手指上系有发丝。习俗认为凡家人失踪，将他所穿之鞋放在神座下，城隍神即可将他寻找回来[3]。妓女求"生意兴隆"也找到城隍。如旧时厦门的妓女，常带着酒菜到城隍庙里的大爷二爷前祷告："大爷伯，二爷伯，保佑我们晚上有人客，龙洋白色色，红糟肉任您挟。"[4]

---

[1] 车锡伦等：《江苏南通的僮子戏和太平会》，载《东方文化》1992年第1期。

[2] 明·正德《汝州志》卷八。

[3] 参见叶国庆《莆俗琐记》(续)，载《民俗》第80期。

[4] 参见叶竹君《厦门人对于神的迷信》，载《民俗》第61、62合期。

临时性的城隍信仰活动，除了入庙祭供上香外，尚有以下几种形式：

第一，住庙祈梦。人们计划做某件事，但对做此事的前途如何、后果如何把握不准，因此希望城隍能在冥冥之中予以暗示，以决定做与不做以及如何做。为了获得城隍的暗示，就在当晚睡在城隍庙的大殿中。如浙江省奉化地区旧时有一种"打花会"的赌博形式，庄家做"花"，局外人下汪押宝，如果押在庄家做好的"宝"上，可赢数倍在押的钱。赌徒都想发横财，可在数十门花上只有一门有"宝"，输的多。赌徒们便去请鬼神帮忙，到城隍庙中祈梦。祈梦那天晚上，带一条被子到城隍庙，摆上供品，点香默念，求城隍指点迷津，然后睡在香案前。据说这样做后城隍或其他鬼神就会托梦暗示，赌徒根据梦兆请相梦人分析，然后确定押什么门数。"日有所思，夜有所梦"，这天晚上会做梦可能是真，但梦兆所示是对是错则只有赌徒本人知道了。其他如决定外出经商、外出做工等有一定风险性的大事时，迷信心理严重的人，也往往会采用这种办法来一锤定音。

第二，住庙祛病。在科学不发达的时代，人们不知自身的生理结构，不解致病的原因，把生病统统归之于邪魔附身或恶鬼作祟，因此往往信巫不信医，若有病就延巫赶魔驱鬼。即使请医治病，也常常是巫、医并治。有些病重者、久治不愈者，则认为作祟的邪魔、恶鬼"力量"强大，巫师法力不抵，需借助神力，住庙"逃"病。城隍庙因是管鬼的冥府，故成为"逃"病的主要庙宇。如浙江省宣平地区旧时有这样一句谚语："一头鼓来一头锣，两头总有一头着。"意思是说，人若得了病，既要请医吃药，也要请师公（巫）作法事赶鬼。病重者则住进城隍庙，认为邪魔不敢进城隍庙，恶鬼不敢在上司面前乱来，病自然就会痊愈。若住庙病人的病好了，则要在第二年城隍出巡时扮囚徒

谢恩。

第三，审夜堂。即请城隍晚上开堂审鬼，目的是治病。届时，病家请来几位男巫，其中一位当“迷魂”（即请城隍降身），其余的念经。城隍“降身”后，被迷的男巫就自称是城隍，坐堂开审。起初劝告“鬼”将病人的魂魄放回，并代病者说好话。如“鬼”答应了，则许下花船、金银纸、路票等；如“鬼”不答应，假城隍进行种种恐吓，再不然作手势，意把“鬼”斩了。

第四，发路票。如宣平地区民间俗信认为人死后的灵魂要过铁钉山、千刀岗、黄狗村、九重山、黄蟮岭等重重关卡才能到达阴间，亡魂只有手持本境城隍所发的通行证——路票，才能顺利通过；否则要受种种折磨，甚至因过不了关卡而成为游魂。故做丧事时，家属要为死者到城隍处求得路票。[1]通常情况下，中国古时大多数地方只为那些死在异地他乡的人到城隍庙领取路票，因为没有路票，他们的亡魂就回不了原籍。

第五，烧王告（又名告阴状）。明清时期封建官府腐败黑暗，普通百姓有理无处说、有冤无处诉，只得求助于冥界的地方官——城隍，希望他能主持公道。其做法是：若遇不平之事、不白之冤，将冤情写成状子，到城隍像前诉说冤情，焚烧状子。认为这样做后，城隍老爷就可以替他“伸冤”了。

纵观一年四季的城隍信仰活动，清明、七月半、十月塑“三巡会”和城隍诞会是四次高潮，似周期性的大潮汛；初一、十五的香会是铺垫，似涓涓细流；而一些临时性的祭拜活动，或似狂风暴雨后的洪潮，或似水流中的旋涡，从而构成了一波未平又起一波的信仰现象。从形式上看，城隍信仰始终处于“高潮→平静→高潮→平静→高潮→……”的循返周期之中，不

[1] 参见雷国强《宣平敬城隍风俗考略》（未刊稿）。

断刺激信仰者的心理，使善男信女始终处于一种亢奋的信仰状态。从信仰群体看，有封建官吏，有普通市民，也有为一般人所不齿的三教九流。他们虽然各自信仰的目的、动机不同，但都在一定程度上相信城隍能暗中保护自己。从信仰心理看，大致可分为两种：封建官吏信仰城隍，一方面是希望城隍暗中相助，使自己在任期间有个好的政绩；另一方面是利用神的威力，维护统治；同时还迫于政府的法令，即使不信也得做表面文章。普通百姓则大多从切身利益出发，虔诚信奉。由于旧时人们对疾病等常常束手无策，只得祈求神灵保佑；也因为封建官吏的腐败，人们对当世官吏失却信心，转而求之于阴间官吏，相信他们能够秉公办事。正因为上述种种原因，所以城隍信仰才在明清时期格外盛行。

七　恤孤还愿“三巡会”

——城隍信仰透析之二

迎城隍神者，曰城隍会。岁凡三次，曰清明，曰七月半，曰十月朔。

——民国《鄞县通志》

清明、七月半、十月初一城隍神出巡，俗称“三巡会”，是城隍信仰中最主要的活动。出巡时，几乎万人空巷，如痴如醉。充分展示了城隍信仰的实质和信仰者的心理。

(一)“三巡会”的产生与发展

“三巡会”的出现，始于明代。据《明史》卷五十记载：

泰厉坛祭无祀鬼神。《春秋传》曰：“鬼有所归，乃不为厉”，此其义也。祭法，王祭泰厉，诸侯祭公厉，大夫祭族厉。《士丧礼》：“疾病祷于厉。”郑注谓：“汉

> 时民间皆秋祠厉”，则此祀达于上下矣，然后世皆不举行。洪武三年定制，京都祭泰厉，设坛于玄武湖中，岁以清明及十月朔日遣官致祭。前期七日，檄京都城隍。祭日，设京省城隍神位于坛上，无祀鬼神等位于坛下之东西，羊三，豕三，饭米三石。王国祭国厉，府州祭郡厉，县祭邑厉，皆设坛城北，一年二祭如京师。里社则祭乡厉。后定郡邑厉、乡厉，皆以清明日、七月十五日、十月朔日。

上述记载明确说明，“三巡会”源于祭厉鬼。何为厉鬼？在俗信观念中是指那些无后辈定期祭祀的孤魂野鬼，因为无人祭供他们，在阴间挨饿受冷，所以要到人世间作祟，因此在我国很早就形成祭厉的习俗。当然早期的祭厉跟城隍信仰毫无关系。到明代建国后，朱元璋整顿祭典，城隍既为冥官，孤魂野鬼理所当然成了他的臣民，于是乎祭厉坛时必须要请城隍，由他主祭厉坛，认为这样做才能安抚厉鬼，镇摄住厉鬼。这种现象的产生和出现，实际上是以人世比拟冥界、以人世“构造”冥界的直接结果。

自朱元璋定制后，明清两朝基本沿用此法。民国以后，此俗渐废。

（二）城隍主祭厉坛的形式

城隍主祭厉坛的时间已如上述。其形式三次皆相同，大致可分为[illegible]步骤：

1. 请城隍神

如《大清会典》记载：厉坛为群祀，岁以清明日、七月望日、十月朔日，凡三祭，先请城隍神为之主，乃召无祀鬼神祀之。

《明会典》卷九十四中记载请城隍的程式如下：

> 先期三日，主祭官斋沐更衣（用常服），备香烛酒果，诣本处城隍发告文，通赞者赞：鞠躬，拜，兴，拜，兴，平身。诣神位前，跪，进爵，献爵，奠爵，俯伏，兴，平身，复位。鞠躬，拜，兴，拜，兴，平身。焚告文，礼毕。

可见请城隍是非常隆重、严肃之事，往往由地方最高长官亲自主持仪式，对城隍神三拜九叩首，还要写一篇言辞恳切的告文，祈请城隍：

> 某府遵承礼部札付，为祭祀本府无祀鬼神，该钦奉皇帝圣旨，普天之下，后土之上，无不有鬼神。人鬼之道，幽明虽殊，其理则一。今国家治民事神，已有定制。尚念冥冥之中，无祀鬼神，命本处城隍以主此祭。镇控坛场，鉴察诸神等类。其中果有生为良善，误遭刑祸，死于无辜者，神当达于所司，使之还生中国，永享太平之福；如有素为凶顽，身死刑宪，虽获善终，亦有侥幸者，神当达于所司，屏之四裔，善恶之报，神必无私。钦奉如此。今某等不敢有违，谨于某年某月某日于城北设坛，置备牲酒羹饭，享祭

本府无祀鬼神等众。然幽明异境，人力难为，必资神力，庶得感通。今特移文于神，先期分遣诸将召集本府阖境鬼灵等众，至日悉赴坛所，普享一祭。神当钦承敕命，镇控坛场，鉴察善恶，无私昭报。为此合行移牒，请照验钦依施行。[1]

人们认为烧了此告文后，城隍神即会按告文所说行事。

2. 祭 厉 坛

至日，设城隍位于坛上，祭物用羊一、豕一；设无祀鬼神于坛下左右（如府，则曰境内无祀鬼神），祭物用羊二、豕二，解置于器，同羹饭等铺设各鬼神位前。执事者陈设毕，通赞唱：执事者各就位，陪祭官各就位，主祭官就位，鞠躬，拜，兴，拜，兴，拜，兴，拜，兴，平身。诣神位前，跪，三献酒，俯伏，兴，平身，复位。读祭文讫，鞠躬，拜，兴，拜，兴，拜，兴，拜，兴，平身，以祭文同纸焚讫，赞礼毕。[2]

这就是官方祭厉坛的主要过程。其中祭文由礼部统一颁布。明初的祭文是这样的：

维洪武×年×月×日，某府官某，遵承礼部札付为祭祀本府阖境无祀鬼神等众事，该钦奉皇帝圣旨，普天之下，后土之上，无不有人，无不有鬼神。人鬼之道，幽明虽殊，其理则一。故天下之广，兆民之众，

[1][2] 《明会典》卷九十四。

必立君以主之。君总其大，又设官分职于府州县以各长之，各府州县又于每一百户内设以一里长以纲领之。上下之职，纲纪不紊，此治人之法如此。天子祭天地神祇及天下山川，王国各府州县祭境内山川及祀典神祇，庶民祭其祖先及里社土谷之神。上下之礼，各有等第。此事神之道如此。尚念冥冥之中，无祀鬼神，昔为生民，未知何故而殁。其间有遭兵刃而横伤者，有死于水火盗贼者，有被人取财而逼死者，有被人强夺妻妾而死者，有遭刑祸而负屈死者，有天灾流行而疫死者，有为猛兽毒虫所害者，有为饥饿冻死者，有因战斗而殒身者，有因危急而自缢者，有因墙屋倾隤而压死者，有死后无子孙者。此等鬼魂，或终于前代，或没于后世，或兵戈扰攘，流移于他乡，或人烟断绝，久缺其祭祀，姓名泯没于一时，祀典无闻而不载。此等孤魂，死无所依，精魄未散，结为阴灵，或倚草附本，或作为妖怪，悲号于星月之下，呻吟于风雨之时，凡遇人间节令，心思阳世，魂杳杳以无归，身坠沉沦，意悬悬而望祭。兴言及此，怜其惨凄。故敕天下有司，依时享祭，在京都有泰厉之祭，在王国有国厉之祭，在各府州有郡厉之祭，在各县有邑厉之际，在一里又各有乡厉之祭。凡我一府境内人民，倘有忤逆不孝、不敬六亲者，有奸盗诈伪、不畏公法者，有拗曲作直、欺压良善者，有躲避差徭、靠损贫户者，似此顽恶奸邪不良之徒，神必报于城隍，发露其事，使遭官府，轻则笞决杖断，不得号为良民；重则徒流绞斩，不得生还乡里。若事未发露，必遭阴谴，使举家并染瘟疫，六畜田蚕不利。如有孝顺父母，和睦亲族，畏惧官府，

遵守礼法，不作非为，良善正直之人，神必达之城隍，阴加护佑，使其家道安和，农事顺序，父母妻子保守乡里。我等阖府官吏等，如有上欺朝廷，下枉良善，贪财作弊，蠹政害民者，灵必无私，一体照报，如此，则鬼神有鉴察之明，官府非谄谀之祭，尚享。[1]

从这篇洋洋洒洒的祭文看，政府兴师动众祭祀厉坛，具有多重功能：其一是抚恤孤魂野鬼，防止他们作祟，以此表明政府对民众的重视，拉笼民心；其二，宣传“鬼神无所不知”和“因果报应”思想，以此威慑百姓，迫使百姓“安分守己”、“遵纪守法”，利于封建统治；其三，鉴察督官。从最高统治者而言，也利用鬼神信仰心理，督促和控制下层官吏，维护官僚体系的正常运转。

（三） 城隍出巡及其他

城隍神主祭厉坛，早期只是在厉坛设一城隍木主（神位），后来逐渐发展为抬城隍塑像（因泥像容易损坏，后改用木头雕像）至厉坛，坐镇厉坛，因此形成城隍出巡活动：“清明前一日由县官行文给城隍，城隍神便在那一天到邑厉坛去赈济各义冢幽孤，到晚上才用彩灯迎回庙。仗卫整肃，邑人执香花拥道者甚众，舆从骈集，常有四五里”。[2]城隍出巡在明清时期往往是一城镇中最为热闹的民俗活动，规模大，参加人数多，各类表演争奇斗胜。

[1] 《明会典》卷九十四。
[2] 《上海研究资料续集·风土》。

城隍出巡是一项大活动，一般由值年会首出面牵头安排。经费来源：一是庙产收入，二是各香会集资，三是信徒募捐。出巡之前除了安排出巡的日程与路线、队伍的序列、整理神轿和全副銮架、掌旗手、抬轿者外，有些地方还要在前夕进行预演。如浙江余姚县在城隍出巡的前一晚上，各式仪仗执事全部出动，在街头依照规定先后次序，依次列队排定，作精彩表演，谓之"排夜街"。在上海郊区各地，为了使出巡的城隍老爷灵验，大多在出巡前夕要搞一番"收灵台"，即将某一只小动物或某一物件作为"灵台"收在老爷的印盒之中。在原先十分闭塞的浦南新五地区流行的"收灵台"仪式还保留着极其原始的习俗。

新五地区的"收灵台"分为"收阳台"和"收阴台"两个步骤，都由被称为"巡风"的人负责。"巡风"是世袭的，专司出会期间管理众"鬼当差"等职。

收阳台时，"巡风"带领三四十或上百个由青壮年打扮的"小鬼"，清一色的黑衣黑裤，密排对面扣纽扣，个个装扮得面目狰狞，脖子上挂一响哨。众小鬼将老爷从庙中抬出，扶入轿，簇拥着轿子，乘黑悄声来到大河边上。一旦看到有单独停靠在岸边的船只，"巡风"就指挥大家熄灭灯笼，将轿中老爷抬出，地上铺三张芦席，让老爷平卧在芦席上。这些干好后，就埋伏在岸上。"巡风"则掌握好时机，站在岸上高处向船家喊话："喂！船家！潮水涨了，可以开船了！"如是喊上三遍，如果船上人答话（俗以为三声之内答话有效，第四遍则答话无效），埋伏在岸上的众"小鬼"立即燃放爆竹，数十面大锣敲得惊天动地，各种令人毛骨悚然的吆喝声大作，同时点燃数十盏灯笼，岸上一片烛火，如同白昼。船上人大多会被这突如其来的惊吓吓得半死。有些人吓得生了病，甚至有人会被吓死。俗以为要是死

了一个，那今年出会的老爷一定特别灵验。“阳台”要收进老爷的印盒内，这木盒30厘米见方，平时用黄布包裹着，在“收阳台”时，将木盒打开，待到爆竹锣声齐鸣时，将印盒盖好，算是收到“阳台”了。然后大伙赶紧将老爷抬入轿中，一溜烟地抬着跑回去。至此，“收阳台”才算结束。因为“收阳台”要惊吓人，甚至要吓死人，所以只准去吓那些外来人。

“收阴台”的时间也在夜晚，大多是收完“阳台”即进行“收阴台”。同样由“巡风”带队，与“收阳台”时一样的队伍，一样的装束，一样要将老爷抬出去，目的地是坟场。一伙人悄无声息地来到乱坟岗，熄灯灭火，不准喧哗，老爷从轿中移到铺在地上的芦席上后，“巡风”就去寻找未曾入土的柴包棺材，身后跟随着捧印盒的一个“小鬼”。“巡风”寻得棺材后，撬开棺木，拧下死尸的头颅，迅速放入印盒。要是死尸已经完全腐烂，这活尚好干，要是尚未完全腐烂，死尸的头颅与躯体还牢牢地联系在一起，那“巡风”就苦了，使出浑身解数设法把头拧下来，不得已时甚至要用牙齿咬，因为习俗规定不准用刀割。死尸的头颅一放入印盒，就算“阴台”已经收到。“放风”一声哨响，众“小鬼”又与“收阳台”时一样，放爆仗、敲锣、吆喊、点灯，挥舞兵器。然后扶起老爷，替老爷换新冠、新衣、新靴，簇拥着入轿，将老爷抬到临时搭起来的“厂”中，准备明天出巡[1]。

“收灵台”的实质是“收灵魂”，包括生者的灵魂和刚死尚未进入冥界者的灵魂，以此表明城隍神的冥官身份，增强城隍出巡的神秘性和威慑力，从“收阳台”要吓死人、“收阴台”的残忍行为看，这种习俗当是相当古老的，保留了较多原始信仰的遗意。

---

[1] 参见欧粤《松江民俗》，百家出版社1991年5月版，第13—15页。

城隍出巡的程式各地大同小异，主要有四部分组成：一是城隍仪仗队；二是"鬼"队，各类鬼吏鬼卒粉墨登场；三是抬阁及各种民间艺术表演，既娱神又娱人；四是"罪人"队。如浙江省奉化一带的出巡队伍是这样安排的：

1. 抬 城 隍

准备一顶绿呢官轿，放在庙外，由住在庙里的坠民偷偷抱起城隍菩萨放到轿内。轿边早已侍候着一帮航船老大，轮番抬轿。据说抬过城隍的人会有好运气。男人们都抢着抬，航船老大们体强力壮，往往独揽轿杠。

城隍抬到临时搭起的大座上接受祭拜。由族长或有威望的人主持仪式，给城隍爷换上新袍新靴，脸上擦上麻油，显得格外威严。

2. 娱 乐 城 隍

城隍坐定后，民间艺人表演各种技艺，"唢呐吹，锣鼓敲，龙灯舞，马灯跳"，踩高跷，舞龙舞狮，各种民间小戏、杂技、魔术，精彩纷陈。表演完后，开始行会。

3. 行会队伍次序

行会即巡街，抬着城隍神像巡游大街小巷。

（1）"火球队"开道。火球队由十余位武将装束的"神"组成，手里拿着两头结有火篮的绳子不断舞动。火篮内燃烧着松油柴爿（用油松树根劈成，很耐烧），舞动起来呼呼有声，乌烟弥漫，阴森可怕。当地的地保手持"令"字旗走在火球队后面，威风十足。

（2）"鬼"队随后。"鬼"队约百余人组成。走在最前的是

“小鬼”，面部用墨涂黑，头匝白毛巾，身穿红背心，足登草鞋，手执稻叉（一种带响器的木杆，顶端有丫叉），一路翻筋斗、打虎跳，显得非常活跃。

“小鬼”后面是黑、白无常，脸相极为可怕：白粉打底，三角眼下吊，血盆大口吊着尺余长红舌头，腰束稻草绳，肩挂纸钱，手擎一块捕牌，上有“捉拿”两字，嘴里不时发出“吱——吱——”的叫声，走路时轻飘飘。

无常后面是判官和油脸鬼。判官歪戴纱帽，红袍撩起一角塞在腰带里，脚穿粉底靴子，红脸红胡子，眼睛圆突，左手拿阎王簿，右手握判官笔。油脸鬼，油光满面，头发盖住半张脸，手中提一只油瓶，在判官前后左右窜跳，不时偷看判官手中的阎王簿作乐。民间相传油脸鬼专管阴间各处油灯，爱管闲事，常常揭发判官贪赃枉法的行径。

接下去是大头鬼和小头鬼。小头鬼又瘦又高，衣领拉在头顶上，上面扣一个小头面具；大头鬼又胖又矮，戴大头面具，与小头鬼拉拉扯扯做各种怪相。

“鬼”队中最令人讨厌的是夜羹饭鬼，头颈长而细，肚子奇大，手中捧一个米筛向沿途观众讨钱讨物。因为他常致人生病，所以人们对他既厌恶又恐惧，还不能得罪他；最引起群愤的是秦桧和秦桧婆。两鬼穿罪衣罪裙，头颈上挂铁索，两个鬼卒在前面拉，两个鬼卒手持水火棍在后面押送，所到之处受人唾骂；最漂亮的是刁刘氏，即民间传说中那个与人通奸杀夫杀子的恶婆娘。由一名俊俏男孩扮演，身穿囚衣，双手反剪，背插斩牌，假头发咬在嘴里，坐在木马上，下面有一辆推车，由两个鬼卒推车徐行。此外还有鸦片鬼、相思病鬼等。

（3）城隍仪仗队。由八面对锣开道，八个旗牌背“肃静”、“回避”牌，八支火铳（民间礼炮）一路装药放炮。城隍神坐在八

人抬的官轿中，前护后拥，沿街巡游。

(4)"罪人"队。一群少男少女，头缠黑纱，手戴木枷，低眉垂目，跟在城隍神之后。这些人大多是由于曾经患过重病，父母"病急乱投医"，向城隍神求告，发愿心："城隍菩萨你要保佑某人毛病好起来，以后你出殿时给你做罪人"。也有少数是独养子或父母特别宠爱者，先让他做"罪人"，以后就可消灾祛病、顺利长大了。[1]

由于这种活动带有很大程度的娱乐性，不仅小孩乐于参加，成人也十分热心，踊跃参加。

这支庞大的游行队伍绕城一周，据说这样"巡"过之后，城隍的神力可镇慑住一城的鬼怪，使他们老老实实、不敢作祟为害，一境就可太平无事、安居乐业。

城隍出巡，观者塞途。人们平时怕鬼，晚上不敢出门、不敢谈鬼，但在这个场合里，人们与"鬼"交流频繁，一路起哄打闹，就像演员与观众交流一样。如鸦片鬼，是男性扮演的女鬼，头上勒一块包额，腰里缠一条彩带，手拿一支烟枪，一路扭捏着问观众："阿拉这烂浮尸到阿里去啦，看到过？这烂浮尸把我手镯偷当掉买鸦片了，这千刀万剐的东西，我寻着一定对伊勿客气！"观众中就有人大声回答："到其姘头地方去了！在婊子店里呢！"于是一阵大笑，一阵嬉闹，乐在其中。

以上是奉化县文化馆王月曦先生根据一些参加过1949年前

[1] 我国著名文学家茅盾先生小时候就曾扮过"犯人"。他的祖母迷信鬼神，在茅盾父亲病重卧床的第二年夏天，去城隍庙许愿，在出会时让年仅9岁的茅盾扮作犯人，随队伍绕行乌镇一周，表示为父亲"赎罪"。茅盾在《童年》中回忆说："祖母让我去扮'犯人'的那一年，我9岁，正是最爱玩耍的年龄，对于能够亲自参加城隍会，自然十分高兴……不过事后想想，又觉得不上算，因为'犯人'只能跟出会行列的末尾，一路所见，只是前面抬阁的背影。"

奉化大桥镇“城隍菩萨出殿”(又名“小鬼会”)活动的老人的回忆而整理的材料。[1]这份材料虽然没有提及城隍主祭厉坛的情况，恐怕时间是比较晚的，但在城中空旷地搭起一个大台，设城隍神的大座，多少还包含有祭厉坛的痕迹。

在城隍出巡队伍所经过的大街小巷，每家每户还要设一张神桌，供有五牲福礼、水果糕点，并点香燃烛。队伍经过门前时则要放炮仗。[2] 因清明、七月半、十月朔三大“鬼节”出巡的除了城隍外，有时还有其他神灵，难免会途中相遇，出现极富喜剧色彩的场面。如旧时福建省有这样的习俗：“有时途中神与神相遇，有一定之仪式及问答之俗语，神不能言，以香头代言之。香头戴羽缨之凉帽，衣葛纱或夏布之开启袍，束以扣带，追随舆神之旁。当神道相见时，此香头不啻神道之代表也。譬如省城隍途遇瘟部尚书，则城隍之舆，停于路旁，尚书则停舆于路之中央。于是此城隍之香头，代表本神，趋前行三叩礼，仍跪启云：‘卑神不知圣驾到此，接驾来迟，罪该万死，要求殿下恕罪，并赐教训。’斯时瘟部尚书之香头，挺胸凸肚而言曰：‘免罪，今日本爵出巡，到贵城隍辖境之内，家家户户，信奉神圣，一路之上，祥光拥护，疫气毫无，所有散疫小鬼，早已逃避外国，足见贵城隍办事认真，可喜可嘉，本爵明日面奏玉皇，还得保奏一本。’城隍香头跪云：‘谢殿下栽培。’瘟部尚书之香头云：“这是本爵应分之事，不消谢得。此后务须益加勉力，不负玉皇万岁为要，去罢。’有时途遇步行之中级神道，则中级神道先在路旁站班，及接近神舆则屈一膝请安。斯时贵神教训之词，益加严厉，彼步行之小神，只能是是是答应而已。有时东岳之太子炳灵王，或武圣五公之太子出巡，遇见贵神，则口口声声，

[1] 王月曦：《奉化民间鬼魂信仰与禁忌》，载《中国民间文化》第3集。
[2] 参见邹松涛《余姚庙会调查》，载《中国民间文化》第5集。

“称呼老伯，执子侄之礼甚恭。”[1]这完全是人间官与官之间见面礼俗在神界的翻版。在出巡过程中插入这种场面，令人啼笑皆非，无疑增强了娱乐气氛。

在清明、七月半、十月朔“三巡会”中，除了城隍出巡外，还伴随着一系列的祭祀孤魂野鬼的民俗活动，构成了“三巡会”的另一层面内容，主要有以下几方面：

（1）施孤类。如在野外僻静处、路旁、篱笆边、屋前屋后，村前村后、桥头等处，摆上鱼、肉、酒、馒头、瓜果蔬菜等供品，焚烧纸钱，让孤魂野鬼饱食一顿，名为“路头羹饭”。在浙江省的浦江等地，旧时还专门设有施孤会，此日煮米粥到义祭碑、义祭坛布施；宁波城区，商店门口悬挂蜈蚣旗，各街市路旁焚烧冥锭、纸衣、车柜、纸马，施舍给孤魂；兰溪县城，旧时店家组织冥衣会，这天沿街陈列纸衣，集中于厉坛烧化；湖州地区，这天有的人编织草鞋、蒲鞋，入夜倒挂烧给赤脚的鬼穿；有的用麦蕊纸点着，插在路边，给游荡的小鬼照明；有的把饭菜撒在三岔路口，给小鬼饯行；有的在水边烧冥衣给溺水鬼穿。凡此种种，都是按人世间的生活模式设想鬼界的生活，这些孤魂野鬼因平时无人“照料”，故这天人们为他们准备吃的、穿的、用的、花的，让他们满意而归，从此不再搔扰活人。

（2）超度鬼魂类。在中国民间信仰体系中，冥界是“苦海”，生活其中的鬼要遭受种种折磨，所以早日脱离“苦海”（或升入天宫，或投胎转世）成了每个鬼最大的追求目标。所以在“鬼节”人们也要为孤魂野鬼举行超度活动，如放焰口。焰口，佛教中的饿鬼，据说腹大如山，喉细似针，一切饮食到了口边，即化为火碳。放焰口又称“水火炼度”，由道士、和尚主持。其法是：

[1]　参见胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷五，上海书店1986年影印本。

设坛一，台前列水一盏于中，右右设锭二堆。先是法师持竹梢挂纸，口诵经文，行遍坛上各方，最后烧锭焚纸。用吹手二人，配合法师念诵腔调和之，或敲大锣助之。也有设坛若干，每坛用和尚、道士七人，日夜两坛，除法师念经不唱外，其余能按不同戏曲声腔，吹弹演唱劝世戏文，称"吹唱焰口"；也有用脆鼓铙钹伴唱，五人轮唱，四人接腔，称"敲打焰口"。[1] 俗信认为活人为鬼魂"放焰口"后，就能减轻鬼魂的"罪孽"，起到超度的作用。

演"鬼"戏。民间在"鬼"节期间，放焰口、做道场后还要演鬼戏，通常是演目连戏。目连戏主要叙述释迦牟尼十大弟子之一目犍连延（梵文Maudgalyāyana，简称目连）救生母脱离饿鬼道的故事。七月半演出目连戏的习俗，产生时代甚早。唐代时"每年农历七月十五（中元节），寺院演讲《目连变文》，阐明因果，超度亡魂，因为按照佛教说法，此日'天堂启户，地狱门开，三涂业消，十善增长'"。[2]到宋代此俗已极为普遍。如南宋孟元老《东京梦华录》卷八中记载：

> 构肆乐人，自过七夕，便般《目连救母》杂剧，直至十五日止，观者增倍。

此俗的形成与佛教有密切关系。佛教每逢农历七月十五为盂兰盆节。盂兰盆为梵文Ullambana的音译，意为"救倒悬"。而佛教的盂兰盆节又源于目连救母之事。据《盂兰盆经》记载：目连看到死去的母亲在地狱受苦，如何倒悬，求佛救度。释迦要他

[1] 参见清·范祖述《杭俗遗风》。
[2] 郭英德：《世俗的祭祀》。

在七月十五即僧众安居终了之日，备百味饮食，供养十方僧众，可使母解脱，佛教徒据此兴起盂兰盆会。据《佛祖统纪》卷三十七载，中国自梁武帝时始设"盂兰盆斋"。正因为目连能救出地狱中的母亲，所以人们相信"鬼"节时演目连戏，能起到超度亡灵的功效。

放河(水)灯。旧时在七月半鬼节的晚上放河灯，也是很普遍的民俗事项。明人田汝成《西湖游览志余》记载："七月十五日为中元节……放灯西湖及塔上、河中，谓之'照冥'。"清人富察敦崇《燕京岁时记·放河灯》云："运河二闸……至中元日例有盂兰会，扮演秧歌、狮子诸杂技。晚间沿河燃灯，谓之放河灯。"河灯形态各异，一般用一块木板钻孔，上面用竹篾编织各式各样灯笼，多数为莲花灯，灯中燃烛，放水上任其飘流，多时达数千盏，烛光闪烁，蔚为壮观。其含意一是超脱鬼魂，二是送野鬼。如浙江省的梅城地区，七月半时家家户户要扎水灯、放水灯，急流将水灯吞没时，岸上一片欢呼，认为鬼魂得到超脱了；宁波地区放水灯，是为了超度无主孤魂和溺水鬼；温州地区和金华地区放水灯，也认为可以超度溺水孤魂。

(3) 驱鬼赶鬼类。在鬼节期间，开始要将孤魂野鬼请来受供，结束时须将他们送走。如绍兴地区目连戏演出中，首场是《起殇》，锣鼓响后，王灵官和鬼王(手执令牌)出台，一群事先在野外坟堆里化装好的小鬼，穿着红色短裤，上身赤膊，手拿五管汤叉(叉上有铜片，晃动时咣咣作响)，冲上台，拜过王灵官，便随鬼王跳下戏台，向一片乱坟堆跑去，环坟绕圈三周，小鬼们用汤叉在坟墓上乱戳一阵，然后回到戏台。其意显然是驱鬼前来看戏，招野鬼进村。结尾时则要"蹩[1]吊"和"蹩鬼王"，即

[1] 蹩，音bie，绍兴方言，意为赶或撵。

把吊死鬼和鬼王赶出村。饰演男吊和鬼王的演员，戏一结束，马上要跳下台往外逃，后面大批群众敲锣打鼓，手执汤叉、篾索与火把，尽力追赶，口中大声呼喊，还用汤叉等利器向男吊背后猛刺。他只有逃到乱坟堆在草荐棺材(不埋入地下的棺材)上骑一骑或逃到村外、河中洗脸卸装后，观众才不再追赶，认为鬼魂已回到了原来的地方(棺材中，水中)。最后一场是《扫台》，由鬼王出场，单腿行走巡台一周，然后从台上跳下，到河边洗脸脱去鬼王的打扮。“扫台”有镇鬼之意，意即谓戏中出现的鬼灵都已被鬼王控制。这样的例子在各地鬼节中是很多的，如上文提到的放水灯，也含有驱逐鬼恶瘟神之意，让鬼随灯飘走。因为祭鬼的实质是怕鬼，招他进村是让他得到赈济，从此不要作祟，留在村中是绝对不行的。

（四）“三巡会”之实质

为什么要举行“三巡会”？为什么“三巡会”在旧中国会如此盛行，有如此多人参加？原因有三：

第一，抚恤、镇慑孤魂野鬼，弥补鬼信仰之缺门。中国古人信鬼，相信鬼的存在。对待鬼，人们存在着两种心态：一是鄙视，因为他们生活于冥世，比人低一等，所以人们在信仰过程中常常要对鬼发号司令，运用巫术手段驱鬼、赶鬼；二是畏惧。因为虚幻的鬼，看不见摸不着，但经常到人世间“游荡”，得罪了他们便会作祟，因此人们要千方百计讨好他们，出现了丰富多彩、形态各异的民间鬼信仰活动，还形成了三个“鬼节”：清明、七月半、十月朔。

在鬼信仰中，祖先崇拜是最主要的部分。在中国，祖先崇拜不仅产生的时代早，而且极为盛行和隆重，"建国之神位，右社稷而左宗庙"，把祭祀祖宗放在社稷同等的地位，《礼记》中就反复强调"君子反古复始，不忘其祖所由生也"的思想。在人们的观念中，祖先是善鬼，是会保佑子孙后代的，一年中祭祖活动不断：宗族中有新年祭、春秋两大祭（一般是二月半、八月半）、房祭（以一房为单位的祭祀）、岁祭（宗族中一种特殊盛大的祭祀，有的宗族规定五年一小祭、七年一大祭，时间大多在正月初至元宵节）；每家每户的家祭，内容更为烦杂：元宵、立春、清明、立夏、端午、夏至、七月半、重阳、冬至等差不多重要的节日都要祭祀祖宗，祖宗的生日、卒日必要上坟祭供，家中凡有重要的事件如出生添丁、结婚成亲、建房造船等都要祭祖，向他通报情况，与家人同乐。相比而言，那些断了子嗣、死后无人祭祀的野鬼，那些客死他乡、惨遭横死的怨鬼，处境就惨了。平时无人祭供，只能"忍饥挨冻"。因为他们心中有怨气，所以常到人间作乱，人们把他们归入恶鬼，称为厉鬼。关于厉鬼的观念很早就已出现，相传颛顼的三个儿子死后就为厉鬼："一居江水，为虐鬼；一居若水，为魍魉鬼；一居人宫室，善惊人小儿，为小儿鬼。"《礼记·祭法》中说到王立七祀，其中一个是泰厉（即古帝王之无后者之鬼）；诸侯立五祀，其中一个是公厉（即古诸侯之无后者之鬼）；大夫立三祀，其中一个是族厉（即古大夫之无后者之鬼）。厉鬼固然可恶，但人们对他们毫无办法，只好采用"收买"政策，用丰盛的祭品安抚他们，免得他祸害人类。因为祭祖常常是一家一户的事，时间较为分散；而祭孤（厉）则是全社会的事，时间固定较为适宜，以后就逐渐固定在三个鬼节进行。在鬼节期间，俗信认为阴间将鬼魂放出，任其自由五天，所以民间除了祭祖外，还要扫孤坟、办野羹饭，

赈济孤魂野鬼。所以说，祭祖和祭孤魂野鬼构成了中国古代的民间鬼信仰，后者是对前者的补充。城隍信仰盛行后，因为城隍是“鬼头”，所以把祭孤魂野鬼的“任务”交给了他，这才出现了城隍出巡之举。

城隍出巡的目的包括两个方面：一是赈济幽孤。如浙江省金华城每逢清明前一日或后一日，举行城隍散粮活动。届期，三四人扛着城隍神像，在街上乱跑，后随十数人，手持钢叉，或刀剑，面目黧黑，装作种种奇怪之样，名曰小鬼。其时市上做生意之人，无论陈列如何之物品，如被小鬼看见，总被抢光。但是被抢之人，并不发怒，毫无怨言，并且认为从此生意可格外兴盛。城隍神像在街市巡游一周，然后扛至北郊荒冢之处，焚化无数纸钱银锭，意谓城隍以此散给孤魂野鬼。焚化完毕，将城隍抬回庙中。[1] 又如浙江省遂昌县城清明节时有大规模的野祀活动，是日敲锣打鼓，抬着城隍神像到城外祀孤。祀孤仪式由巫主持，值年头首读祭文，除香烛供品、烧化纸钱外，要当场杀一口猪上供，保留了古时“血祭”的风俗。俗信认为孤魂野鬼得到了财帛饮食，加上是城隍出面分发，也就不敢为非作歹了。[2]

城隍出巡类似于人世间官吏的巡视、考察民情．安抚之后也对孤魂厉鬼提出警告，不准胡作非为。如江苏南京的城隍神相传是抗金名将文天祥，每年照例出巡三次。当地传说认为此俗的形成是因郑成功的缘故。“相传明季郑成功占据台湾时，由吴淞口直入长江，势如破竹，所向披靡，直至芜湖，始为两江制府

[1] 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷四，上海书店1986年4月影印本。
[2] 参见吴真《大山里的鬼神世界——浙西南民间信仰考察》一文，载《中国民间文化》第2集。

祁如虎设伏于金陵神策门，要而击之，死者数万，成功狼狈逃走。自此以后，神策门外，冤魂怨鬼，聚而为厉。数十里内，十无安堵，必使城隍至其地亲祭之，其祟乃止。由是一年三次，遂沿为制"。[1]最突出的例子是浙江奉化县城隍祀孤后，必须换上黑袍，背身退着抬回庙中，其意是表示城隍一直注视着孤魂野鬼的动向，不得有丝毫"违纪"行为。

第二，"带罪"还愿，寻求心理安慰，追求心理平衡。如前所述，在城隍出巡的队伍中常有一群"犯人"。这些人轻则"身著囚服，披枷带锁"，重则"袒胸裸臂，穿许多钢针，针连绒绳，绳系香炉，炉重有数斤者，有重至十数斤者。系之而行，不以为楚"[2]。其中还有不少是妇女尤其是妓女，如旧时上海"每有小家碧玉，曲巷烟花，浓妆艳服，披枷带锁，或坐无顶小轿，或竟徒步，参加游行，名为女犯"[3]，"妓女推髻蓬发，身著赭衣，锒铛桎梏，乘舆后从"[4]。他们的行为名为"偿愿"、"还愿"，可细分为三种情况：一是当年本人或家人生过重病，确实到城隍庙中许过愿的，借此机会了却愿心；二是事先并未许过愿，但自知"罪孽深重"，为了减轻罪孽，加入"囚徒"的行列；三是俗信认为随城隍巡游，可以消灾避祸、流年吉利，所以许多家长让小孩扮囚随行，企盼顺利长大。今天看来，"偿愿"者的心理和行为，滑稽可笑，甚至荒唐古怪，但旧时人们在迷信思想的支配下，在信仰心理的驱使下，"带罪"还愿是非常认真严肃的。在平时，皮肤肌肉上扎入钢钩，挂上十数斤重的香炉，常人是难以忍受的；但在出巡时，偿愿者沉浸在信仰的迷狂中，

[1][2] 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷三，上海书店1986年4月影印本。

[3] 《上海研究资料》，上海书店1984年1月影印本，第511页。

[4] 清·王韬《瀛壖杂志》。

常常要巡游一天，走数里甚至十多里路，而且并不感到痛苦，若是没有信仰力量的支配，是不可想象的。

有位日本学者通过对“现代宗教热”现象的研究后提出：人类存在着一种独特的精神心理结构。这种结构常常会处于不平衡的或称“病态”的状态。许多奇妙的宗教现象如“超能力”、“幻觉”、“灵魂附体”、“无我忘我”等等就是在这种非常状态下产生的；同时，人的正常心理结构中普遍存在着一种追求“上帝”、追求“神”，换言之，追求信仰的倾向。这种倾向平时一般处于人的潜层意识中，而当心理失调时则表现为表象意识。[1]上述观点有其合理性的地方，也可用于解释“偿愿”现象。当人们对城隍迷信的时候，心理结构中的“不平衡”一面和追求“神”助的愿望逐渐表象化。为了求得城隍神的护佑，向城隍许愿，在城隍出巡时，装扮成罪人“还愿”和供城隍神役使，相信这样做后就能消灾除祸、逢凶化吉，以“罪”抵“祸”。

第三，娱人娱神，人神共庆，以弥补日常文化娱乐活动之不足，起到调节精神生活的作用。旧时既无电影又无电视，只有戏剧表演和民间说唱等娱乐形式，难以满足人们的精神需求，因此宗教活动除了信仰的因素，也常常是人们的娱乐场所之一。城隍出巡是最为典型的例子。

首先，城隍出巡规模巨大，游行队伍走街串巷热闹非凡；游行队伍中人物形态各异，“鬼”官、“鬼”卒、“罪人”形象毕真，具有较强的观赏性。所以旧时城隍出巡往往是某一城镇中一年之间三次最热闹的活动。其次，城隍庙中大都建有戏台，每次出巡都要演“鬼戏”，如目连戏，目的是祭祀鬼魂、超度亡灵，早期的功能纯粹是娱鬼，但发展到后来，娱鬼只是缘由、形式，

[1] （日）小田晋：《“现代宗教热”之谜》，工人出版社1989年5月版。

实质是娱人。人们借此机会看戏娱乐。再次，城隍出巡时，各种民间表演形式登场亮相、色彩纷呈。如浙江余姚的出巡队伍中，有化妆高跷："表演者双脚踏在踏档上,用带缚住小腿和高跷，扮演各种戏剧人物，如《孙悟空大闹天宫》、《白娘娘水漫金山》"；抬阁，小抬阁四人一抬，大抬阁二十四人肩抬，阁内金童玉女扮饰戏剧《八仙过海》、《貂婵拜月》、《唐僧取经》、《哪吒闹海》等；还有舞龙、舞狮，表演蜈蚣舞、犴舞、木偶、摔跤等。[1]可以说"三巡会"是民间艺术的大汇展，人们从中得到娱乐、得到美的享受。

[1] 邹松涛：《余姚庙会调查》。

八 娱神娱人庙会兴

——城隍信仰透析之三

随着城隍信仰的普及化，祭祀城隍活动的大型化，以及城市商业的繁荣，明代以后逐渐出现了集城隍信仰、商品交流、民间艺能表演于一体的城隍庙会。它渊源于城隍信仰，是城隍信仰的伴生物，但客观效果是对城隍信仰的反叛；它起初出于为城隍信仰活动服务的目的，而最终反客为主，成为城镇中最主要的集市贸易活动。

（一）城隍庙会的形成

庙会，亦称“庙市”，是“在寺庙内或寺庙附近的定期集市”。大概在南北朝时期，崇佛风气日盛，各地大兴庙宇，活佛升天、菩萨诞辰之类盛会应运而生，游人纷至沓来，商人见有利可图，便蜂涌而至，遂成“庙市”。[1]至北宋时，庙会已相当发达，如

[1] 参见《中国风俗辞典》，上海辞书出版社1990年版，第529页。

开封相国寺：

> 每月五次开放，万姓交易，大三门上皆是飞禽猫犬之类，珍禽奇兽，无所不有。第二三门皆动用什物，庭中设彩幕露屋义铺，卖蒲合、簟席、屏帏、洗漱、鞍辔、弓剑、时果、腊脯之类。近佛殿，孟家道院王道人蜜煎，赵文秀笔，及潘谷墨，占定两廊，皆诸寺师姑卖绣作、领抹、花朵、珠翠头面、生色销金花样襆头帽子、特髻冠子、绦线之类。殿后资圣门前，皆书籍玩好图画及诸路罢任官员土物香药之类。后廊皆日者货术传神之类……[1]

所谓"庙会"，必须具备两个条件：第一是有"市"，即商品交流活动，这个"市"既不是每天进行的，也不是哪个人可以随便决定的，而是约定俗成的，在每年或每月的某天定期举行；第二是有庙，"市"依附于庙，在庙的周围开"市"，开"市"的时间缘于庙内所供神灵的重大祭期，成"市"的原因也是由于祭期香客汇集的缘故。根据这两个条件以及史书和各地方志、笔记的记载情况看，大规模的城隍庙会出现于明代中叶。如明代邵潜《州乘资》卷一中记叙通州"每遇神诞，则有市猾起而敛人金钱，以迎神赛会，极其靡丽。如万历四十四年城隍会，珍宝并陈，方物毕具，又装饰诸魑魅魍魉之状，游行衢市"。嘉靖《广平府志》卷十六《风俗志》说得更清楚："庙之会，国初未有，自正德之初，始有此俗。先期货物果集，酒肆罗列，男女入庙，烧香以求福利，无赖之徒云集，乘机赌赙，甚至斗杀、淫盗、争讼由之起。"

[1] 孟元老：《东京梦华录》卷三，中国商业出版社1982年版。

从实际情况看，每县建城隍庙、城隍主祭厉坛都是明代立国后才确立的，从一般的祭祀活动发展到内容庞杂的庙会，需要相当长一段时间，因此以发展的眼光分析，明中叶以后出现城隍庙会是符合实际情况的。

至明代后期，各地的城隍庙会已具相当的规模。如明末刘侗《帝京景物略》中就较详尽地记载了当时北京城隍庙会的盛况：

> 城隍庙市，月朔望，念五日，东弼教坊，西逮庙墀庑，列肆三里。图籍之曰古今，彝鼎之曰商周，匜镜之曰秦汉，书画之曰唐宋，珠宝、象、玉、珍错、绫锦之曰滇、粤、闽、楚、吴越者集焉。夫我列圣，物异弗贵，器奇弗作，然而物力蕴籍，匠作质良，古未有，后不磨，当代已稀重购……有内府扇曰官扇，带曰官带，香曰官串。外夷贡者，有乌斯藏佛，有西洋耶苏像，有番灯，有倭扇，有葛巴剌碗。数珠则有顶骨禄，有番烧，有腻红，有龙充，有鲭角。段帛，有蜀锦，有普鲁，有猩猩毡，有多啰绒，有西洋布，有琐附，有左机等。市之日族族，行而观者六，贸迁者三，谒于庙者一。[1]

进入清代以后，各地的城隍庙会规模更大，更频繁，几乎每座城市每年都有一次甚至几次盛大的城隍庙会，而且规模往往雄踞各庙会之首。如上述北京都城隍庙会，明代时开始是五月十一日一天，后来发展为每月初一、十五、二十五日开市。到清代则改为五月初一至初十共十天，时间相对集中，参加人

[1] 北京古籍出版社1982年版，第161—166页。

员也更多。其中，初一这天，宛平县城隍出巡，至都城隍庙相会见。仪仗威严，铜锣开道，回避肃静牌，旌旗伞扇，全份执事。以八人肩舆抬着城隍爷，有舍身还愿者，或扮做马童，或扮作判官鬼卒，或披枷戴锁，扮作罪犯，彳亍而行。还有各种香会相随，如秧歌、高跷、五虎棍之类，鼓镲喧天，边走边练，谓之献神。所经街市，观者如潮。宛平县城隍驾到时，都城隍庙亦以旌旗执事，香会文场相迎。届时几档子甚至十档子香会相聚一起，各自表演拿手绝技，把走会活动推向了高峰。及至接进庙后，地方官员马上上香焚表，祈祷城隍保佑“风调雨顺，国泰民安”。善男信女进香者，不计其数。庙会期间，百戏杂陈，摊棚林立，尤以卖估衣者为多，清人德硕亭《草珠一串》诗云：“滥贱纱罗满地堆，乡里婆娘多中暑，为穿新买估衣回。”[1]

进入民国以后，在一些大城市，商业发达的城市，如北京、上海等，相继开设了许多新式商场，商品种类繁多，古色古香的，奇巧玲珑的，手工制作的，机器生产的，国产的，进口的，应有尽有。而庙会上则大多还是那些传统的商品，所以庙会生意逐渐清淡，城隍庙会也是如此。但是，庙会上所售的货物尤其是土特产，价廉实惠，符合一般平民的消费水平；庙会上的戏曲、杂技完全是民间艺人的创作，具有浓郁的风土情调和生活气息，为大多数平民所喜闻乐见，符合一般人的欣赏水平。人们逛庙会，既是拜神，又能购物，还能看各种表演，故此新式的商场无法替代庙会的功能。况且，在一些交通不太便利的内陆城市，庙会仍是一年中全城最大的娱乐与购买活动。因此，民国时期的城隍庙会仍沿袭旧制，规模不减。

1949年新中国成立后，城隍庙会的实质发生了变化，信仰

[1] 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社1990年版，第91页。

方面的内容取消了，但作为城乡物资交流的一种形式一直被民众不自觉地保留了下来。直到今天，各地的集市贸易日通常仍然是从前的城隍庙会时间。

（二）城隍庙会的构成要素与功能

为了分析城隍庙会的构成要素与功能，我们首先举两个较为典型的例子：

1. 浙江遂昌县城隍庙会

相传遂昌城隍为明末史可法，该庙为县城内最大的庙宇。每年元宵节为城隍庙会，从正月初七开始到十八日结束，长达12天。时间安排是初七，值年头首，执事人员住进城隍庙"办公"，十一日前做好一切供品的摆设、庙内外的装饰布置，十二日开祭，十五日正式祭日有俗定典礼仪式，十八日城隍"开印"办事，祭城隍活动才告结束。

祭城隍是供品、灯彩、书画的综合展示。庙有前后两堂，各有东西两厢，加上四周走廊，全都悬挂花灯，约一千多盏。它们用玻璃、红纱、珠玉、绢绸制成，形式有方、圆、菱、角，其上绘有走马、飞禽走兽、戏曲人物等。这些灯是各户自愿敬献给神的保平安灯，是民间艺人花数月之功精心制成的，琳琅满目、美不胜收。祭品摆设在神前十多张方桌拼成的祭案上，第一排是古式的礼壶爵杯、钟鼎和牙箸，第二排是20只大碗，盛鸡鸭鱼肉蛋类，诸物在碗中要堆成50厘米高，鸡蛋则只能用蛋壳粘糊而成；第三排是100只大碟，分列20行，盛各类干鲜果品、菜肴，最后一排是数十盆八十厘米见方的"盆景菜"，分海

味、五谷两种，内容都为西湖风景，一盆一景，或聚数景于一盆。如“海味景”用海参作山石、乌贼骨雕雷峰塔，鱼翅作亭阁；“五谷景”则用包谷作磙石，芝麻作瓦片，麦杆作亭柱，米粉作冬雪。还有用面粉、泥巴、绢纸做的八仙、美人、禽兽盆景。这些景物菜出自民间厨师之手，据说他们为了当好神的厨师，还常常自费投师学艺。祭桌前另有6张方桌的小供案，上放50个大盘，分别盛全鸡、全鱼、小猪、羊羔等供品，两旁是上架的全猪全羊。后堂亦设祭桌，供品略少于前堂，着重景观菜肴，以五谷制的戏曲故事和人物为主，如昭君出番、贵妃醉酒、西施浣纱、貂婵拜月等等，一盘一出戏，工艺之精巧，令人叹为观止。内堂东厢为城隍卧室，设床帐，铺设枕头被褥，最醒目的是床前“脚踏”上有一双城隍奶奶的小红鞋；西厢是城隍的签押房，案上有令旗令箭，四壁挂满书画，几案上摆满山石盆景，瓶缶古玩。这些东西都是城内士绅之家自愿送来供神观赏的。外堂的两厢是鼓乐清唱班，日夜弦歌不绝。人们进庙烧香后，可看花灯、祭品，欣赏书画古玩，还可到城隍的卧室、“办公室”走一圈。故有句俗话说：“看了城隍庙的灯，别处不用跟，看了城隍庙的祭，别处不用挤。”

龙灯拜年是城隍庙中最热闹的时刻。从十二日起，附近山村的龙灯陆续到城隍庙拜年讨赏，赏物是红烛，从十斤到几百斤按龙灯大小给赏。龙灯到时，先由执事发梆，即敲大木鱼三下，再由执事三人到神前“禀堂”，“禀词”是：“本境某隅（或某村）太平吉庆龙灯一台，恭请城隍老爷赏灯。”“禀堂”后放鞭炮接龙灯进庙。最有趣的是离城20多里的焦川板龙，有50多节，是全县板龙之最。板龙进庙，正在庙里的龙灯会迅速逃走，逃得慢的被板龙一圈绕过来围困在中间，习俗是不准从龙灯上越过的，要板龙走后才脱困。板龙讨赏要和执事讨价还价，非有

几百斤红烛不肯起身，时间一长，那些被围困的小龙烛尽火灭，依俗龙灯在神前不能停歇，急得团团转，十分狼狈。板龙不给重赏，说是和城隍有亲戚关系。民间相传焦川有位美丽的姑娘，随母进城拜城隍，拜毕两腿站不起来，母亲连忙祈告："城隍爷，我女儿有得罪之处，请你宽恕她吧！"说毕，姑娘仍然站不起来，母亲又说："城隍爷，你是否看中我女儿了？"话刚说完，姑娘就能站立起来走动了。当夜，据说住在庙里的庙祝被鼓乐声吵醒，悄悄起来偷看，原来是城隍娶亲，新娘子就是白天来烧香的焦川姑娘，后来一打听，果然那姑娘烧香回家就死了。城隍夫人的娘家人来，不打发几百斤红烛是不肯走的。当时还有一则俗规，板龙进城后，准不准进庙，事先要在前神"打珓"，得出"圣珓"后表示神已允许才可进庙。

正月十五日上午是祭城隍正日，推选值年头首中年老且德高望重之人为主祭，其他头首陪祭，跪伏神前；由"引赞"司仪，分初献（献爵）、亚献（献帛）、终献（献胙）叩拜三次，因祭品早已供祭数日了，三献不过行礼而已；再由"引赞"读祝文；最后行三跪九叩礼，观礼群众也跪满一地，随主祭者起或跪，场面十分庄重。

正月十八日夜间，由值年头首主持城隍"开印"，先发梆三通，头首们举香向外朝天跪拜，说是随城隍向当朝皇帝行礼，称"城隍拜阙"。民国以后此礼形式未变，但说是拜玉皇大帝。拜毕，将神案上事先写好的四张大红纸，盖上木制的城隍大印，印文是"敕封显佑伯遂昌县城隍使司之印"。红纸上分别写着"吏房一件升授官员事"、"礼房一件庆贺科第事"、"户房一件五谷丰登事"、"刑房一件盗息民安事"，将这四张红纸张贴在庙的照壁上，表示城隍神已经正式办公事了。整个城隍庙会活动结

束。[1]

2. 天津的城隍庙会

天津的城隍庙会是四月初一至初八，规模也相当大，戴愚庵《沽水旧闻·庚子先之城隍庙会》对此有较为详尽的记载：

夏历四月初一至初八日，为城隍庙会之期，会场在西城内城隍庙中。当三月下旬，各小组会均赴会场报到。凡报到者，即将其会名书诸黄纸，贴之庙外。所有上会会员，不外三种：一曰扮鬼，二曰扮犯，三扮挂灯。此三者，均许愿还愿者也。津俗，凡有病之家，均对天许愿，如病而不死，则许于城隍会中出任何事，或扮鬼，或扮犯，或挂灯，任择其一也。扮鬼、者，需购铠甲一身，伪面具一个，昂者需千金，廉者亦数十金也，尚须用执烛者数十人，夜间照之以行，费甚巨也。扮犯者，需备囚服一身，鱼枷一面，俨然梨园中起解之玉堂春。数犯由一扮鬼者牵以锁，导之以铜锣，护之以旗帜，烛之以角灯，视其行动之作工，跑步之模样，以定优劣，优则观众狂呼以迓，此即小组之会一也。扮鬼者费巨资，扮犯之考究者，亦需费数百金。以朱帛作囚服，囚履缀以明珠，银枷金锁，臧获十余辈以从，每跑一度，则设座位于街心，随行者有茶饮担、点心担，落座进茶点，挥扇执伞者数辈，服事唯谨。喜炫耀之家，且从而卖弄家私。犯人一身，戴珠宝值巨万者有之。挂灯者，乃愚孝之类，以肉体

[1] 吴真：《大山里的鬼神世界》，载《中国民间文化》第2集。

酬神者，法由庙中道士穿其臂肉成孔，左右各三，各孔挂羊角灯三只，灯中燃烛。出会时，随行鬼犯之后，伸二臂如肩舆之杆，灯垂如冕旒之珠，十九为长亲病瘳所许。……此外尚有赦孤会，会名曰“老都魁”，扮作五色斑斓之鬼，执钗排阵，浑如舞台上金钱豹手下一群小妖也。民间由初一至初六入庙进香，购买儿童玩具，妇女开放逛庙游走，凡居沿会道人家，均须在门前搭台，台上搭棚，棚前悬以湘帘，接待亲友内眷来此观会，饮食务求丰盛，衣裳必须考究，劳民伤财，莫此为甚。实则出会期仅初六、初八两天耳。初八夜间，城隍泥像出巡，“老都魁”赴白骨塔、掩骨会等处绕坟赦孤；夜午，城隍回巡，方始道场散了。会闭时，庙外茶棚，只余残灯三五明爽，庙中人迹已尽，阴气森人，名曰“残灯默庙”。

综合上述两例[1]以及前述北京城隍庙会的情况，我们可以把城隍庙会的基本构成要素概括为以下三方面：

A. 祭神。这是城隍庙会形成的契机和基础，庙会中的一切活动都直接或间接由祭城隍而引起，没有对城隍的崇拜和祭祀活动，没有规模宏大、场地宽畅的城隍庙，就不可能出现城隍庙会。庙会形成以后，尽管增加了许多这样那样的内容，但我们从上述例子中可以看出，祭城隍仍然是庙会过程中最主要的内容，从根本上说城隍信仰仍是庙会的核心。

B. 民间艺能表演。尽管在城隍信仰活动（尤其是“三巡会”）中历来都有民间艺能的表演，但相对而言，进入庙会以后，

[1] 这两例中，对城隍庙会中的商业活动记载甚少，可能是作者未加记叙的缘故。从其规模来看，庙会期间在城隍庙的周围肯定已有极热闹的集市。

这种表演种类增多、难度增大、娱人的性质明显。庙会中的民间艺能表演大致包括四个部分：一是出巡队伍中带有“巡街”性质的表演，以“走”为主，配以各种简单的舞蹈动作。其中有龙舞、狮舞、灯舞等传统节日舞蹈；有装扮成戏曲角色，表演戏曲故事；有“鬼官”“鬼卒”表演《五无常》、《调判官》、《大小头鬼》、《男吊》等“鬼舞”；有还愿者表演“扎肉称香”等，名目繁多。据黄尤西统计，仅上海川沙县境内迎神赛会（包括城隍出巡在内）上表演的节目就有“銮驾仪仗”、“衙役三班”（“禁班”、“轿班”等）、“六房书吏”、“先锋”、“皂隶”、“犯会”以及“台阁”、“高跷”、“舞龙”、“舞狮子”、“蚌壳精”、“摇荡会”、“打莲湘”、“卖盐婆”、“托香”、“托锣”、“托花篮”、“托香炉”、“拜香”、“农家乐”、“渔家乐”、“调钢叉”、“西游记”、“打田发”、“阳伞会”、“大旗会”、“马会”、“牛会”、“牛头马面”、“无常”、“摸壁”、“夜叉”、“大头、小头鬼”等等[1]。二是庙内的祭品、供品以及灯彩、珍玩是民间艺能的大汇展。遂昌县城隍庙会的情况，有力地证明了这一点。三是传统戏剧表演。城隍庙设有戏台，庙会期间，一方面是庙会组织者请戏班演戏，酬神娱人，增加热闹气氛；另一方面，一些以盈利为目的的民间戏班也不请自来，戏台上热闹非凡。四是许多闲散的民间艺人，如变戏法的、捏面人的、剪纸的；一些民间小戏班，如木偶戏班、皮影戏班，也纷纷云集城隍庙会，设摊安营。总之，城隍庙会以其特有的功能，吸引了方圆数百里的各类民间艺人和表演家，是各个门类民间艺能的大展示。如果没有这么多丰富多采的民间艺能表演，城隍庙会也就不可能产生这么大的影响。

C. 商品交流。明代以后，城隍名声渐著，进香者众多，

[1]　参见《上海民间舞蹈》，中国城市经济社会出版社1989年11月版，第88页。

逐渐在庙的周围形成了商业网点。而在庙会期间，又涌入了许多小摊小贩，各类商品品种齐全，"人生日用所需，精粗皆备"，商品交易极为活跃，成为一城镇固定的集市贸易日。而这种购物的便利，又刺激了人们参与庙会的欲望。

如上所述，祭神(A)、民间艺能表演(B)、商品交流(C)三大要素构成了城隍庙会的有机整体。如果说A是庙会的骨骼，那么B就是庙会的肌肉、外表，而C则是庙会的血液；骨骼是基础，肌肉、外表则是其丰富的内容，血液是增强活力的添加剂(有时是促使衰亡的腐蚀剂)，三者相辅相成，缺一不可。

如果进一步分析，我们会发现城隍庙会的三大构成要素衍生了三大功能：(1)信仰功能。通过城隍的祭拜活动，使人们获得了一种精神安慰，从而达到了心理平衡，对于那些"身穿囚服，肩荷木枷，项挂索链，手戴镣铐"的还愿者来说尤其是如此。(2)娱乐功能。庙会上丰富多采的民间艺能表演，使平时很少有文化娱乐的人们得到了一次艺术享受，在嘻笑怒骂、拍案叫绝中获得了感情宣泄。(3)经济功能。庙会作为一种大规模的集市贸易活动，吸引了众多的客商，商品交易踊跃，交易额巨大，促进了城乡的物资交流，繁荣了城镇的经济。这对中国古代城镇经济的发展无疑起到了一定的积极作用。

(三) 城隍庙会的类型

城隍庙会从产生的缘由看，大致可分为以下类型：

1. "出巡"型

即由清明、七月半、十月朔三次主祭厉坛、出巡祭孤发展

而来的庙会活动。"三巡会"期间，城隍神出巡、信徒扮演各种囚犯，围观和参与的人数多，具有形成庙会的客观条件。在发展的过程中，民间艺人参入，商人赶会出售商品，逐渐形成庙会。事实上大多数城市中，三巡会期间都形成了规模不同的城隍庙会。如上海松江县，"七月十四日，旧时，县城有大庙会。四乡农民及各路商贩云集府城隍庙，设竹木、铁业等手工业品摊贩，还有应时果蔬摊，形成盛大贸易市场，三日方散。日寇侵华，庙毁，俗衰。解放后，一度曾沿袭旧俗，改名为'城乡物资交流'，设摊于中山东路两侧。60年代后，俗除"。[1]

一般来说，由三巡会，祀孤发展而成的庙会大规模的不多。因为三巡会是全国性的行动，每个县城这几天都要进行，民间艺人、商贾大多就近入市，所以外来人员较少。

2."诞会"型

缘于庆贺城隍诞辰祭祀活动而形成的庙会。如上述明代北京最大的庙会——都城隍庙会，就是"由每年旧历五月十一日祭祀城隍而形成的庙会"[2]；四川大宁县，五月二十八日为城隍诞辰，"神诞前一日出会，扮杂剧抬游街市……盛陈仪仗，奏音乐，会首庙祝，扈从出驾，神坐八人露车，逍遥过市。周行城隅，沿门焚香致敬，观者如堵墙"[3]。农历九月初二相传是上海奉贤县城隍周中鋐的诞辰日，善男信女烧香叩头，商贩云集，茶坊林立，百戏杂陈，形成了盛大的庙会。浙江浦江县城隍周点的诞日是十月二十，每年的"诞辰"之期，"香火甚盛，形成盛

[1] 欧粤：《松江民俗》，百家出版社1991年5月版，第21页。

[2] 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社1990年版，第91页。

[3] 光绪《大宁县志》卷一。

大的庙会。届期要演剧十多天，剧种规定是昆腔班"[1]。浙江宣平县（现并属武义县）城隍韩宗刚的诞日是五月十六，为了纪念这位廉政刚直、为民造福的父母官，每年在他的诞日举行一年一度、宣平山区最为隆重的"擎台阁"活动，后逐渐形成了规模盛大的五月十六庙会。旧时庙会中的"擎台阁"活动，由民间自发的庙会组织安排，城内街坊及各村皆设有庙会组织，每年捐助三百多石租谷作为庙会开支。建国后，五月十六擎台阁活动不再举行，成为一年一度的物资交流大会[2]。从各地城隍庙会的情况看，由城隍诞会发展而成的占了大多数。因为诞会的时间各地不同，商人、艺人有充裕的时间赶会；同时诞会不同于三巡会，主要侧重于娱神娱人，气氛热烈，更容易形成庙会。

3. 其他型

有些城隍庙会形成的缘由难以确证。如浙江省义乌县城隍庙会是十月十五，届期要表演斗牛、舞龙、舞狮以及演社戏等[3]。四川蒲江县鹤山镇城隍庙会是三月初一，从初一开始在城隍庙前唱戏十五天，第一场捉旱灵，传说捉了旱灵，当年免旱灾。把城隍爷、城隍娘娘抬往北门外东岳庙，称之为"走老丈屋"，龙灯、高竿会、平台会前导，后由手执各色彩旗，静肃、回避牌，金爪、银钺仪仗队开路，信士们手持长竿纸扇给城隍菩萨打扇。[4]又如山西省五台县城隍庙五月十七日举行赛会。赛会时演戏，称赛戏。县城内曾有明代所建的一座专演赛戏的舞台，比一般戏台高，台口两侧无山墙，三面皆可站立观看。赛戏内

[1] 蒲江县县志办、蒲江县文化馆合编：《蒲江风俗志》，1984年内部刊印，第185页。

[2] 雷国强：《宣平敬城隍风俗考略》（未刊稿）。

[3] 徐不慢：《义乌地方神的形成和习俗》（未刊稿）。

[4] 参见《四川省蒲江县鹤山镇志》第三十章，1982年内部刊印。

容有祈愿的，有祭神祈鬼的，同时演一些历史剧，以杨家将为多，也有少数三国戏[1]。此外，浙江省遂昌县的城隍庙会是正月十五日元宵节、甘肃肃州的城隍庙会则是七月初七。

（四）城隍庙会与城隍信仰之关系

城隍庙会渊源于城隍信仰，这是毋须说明的。从城隍庙会的形式、内容以及效果来看，它对城隍信仰的影响是双重的：一方面扩大了信仰面，另一方面又削弱了信仰度。

如前所述，城隍庙会具有三大基本要素：祭神仪式、民间艺能表演和商品交流活动。这三大要素中，除祭神仪式是城隍信仰中原有的外，民间艺能表演在早期也是为了娱神的，但规模较小，后来品种不断丰富，性质发生变化，逐渐朝娱人化倾斜。如旧时浙江金华地区的庙会上，婺剧（地方戏）戏班少则二三个，多则十五六个，同时演出，为了争胜负、比高低，经常进行“斗台”（又叫“拚会场”）。斗台前，各班社提前一天到演出地集中，第二天白天按资排班，即木偶戏班、三合班、昆班、二合半班、乱弹班、徽班以及外来班等，先由小班派出花旦（穿红客衣）和作旦（穿蓝客衣），手持红帖向大班拜贺，大班的头箱要请老郎师出来表示欢迎。红帖的内容是祝贺贵班戏路畅通、生意兴隆。小班依次拜贺后，大班也顺序回拜。斗台前由当地戏班班主或庙会头首放铳，然后由资格最老的班开先锋演出，之后按次齐鸣。斗台的时间，少则一天，多则七天。最后的胜负，按天亮前放铳为准，铳声一响，谁台下的观众最多为胜。

[1] 参见五台县志编纂委员会编《五台县志》，1988年版。

斗台时，各戏班都纷纷拿出平时苦练的好戏，穿上新行头，表演特别认真，争取观众。胜者从此声名远扬，受人欢迎，以后生意兴隆；败者通过竞争知道他人之长、自己之短，回去后更加苦练，以图来年获胜。在斗台中，公平竞争，出色的演技、新颖的内容、创新的形式往往成为获胜的原因，而不在于戏班名气的大小。如1921年义乌新致和小科班和赫赫有名的大阳春班在金华府城隍庙的庙会上斗台。新致和班尽是些十五六岁的"初生牛犊"，大阳春班名伶荟集。斗台时，小班演出认真卖力，生龙活虎，一举斗败了骄傲轻敌的大阳春班。[1]借助庙会的有利时机，切磋技艺，展示一年来苦练的成果，同时奉献给观众许多好的节目。似这类活动，在娱神阶段是绝对不可能出现的，否则简直是对神的莫大不敬和亵渎。其实际功效的娱人性是很显然的。至于庙会中商品交流活动，开始只是为拜神烧香者服务，供应香烛和简单的饮食，后来发展为大规模的商业活动，逐渐与信仰脱离，独立为庙会的另一功能——经济功能。

从城隍庙会三大基本要素的特点和功能看，祭神仪式主要是吸引善男信女，而民间艺能表演和商品交流活动的辐射面很广，除了城镇广大市民外，对城郊的广大农民也有相当的吸引力，在文化娱乐贫乏的旧时代，既可免费进城看戏看各种表演，又可购置较低廉的生产资料和生活用品，是一次难得的好机会，故庙会期间农民进城很多。因此，我们认为城隍庙会扩大了城隍信仰面。其中包括两层含义：其一是参加庙会活动人数众多，少则数千人，多则上万人。这些人在眼见耳闻中不知不觉地多少要受到一定的信仰影响，使城隍信仰更加深入人心、家喻户晓；其二是通过庙会活动，城隍信仰的社会群体层次有了增加，

[1] 参见蒋水荣《论民俗对婺剧发展的影响》，载《中国民间文化》第2集。

农民、商人、艺人以及社会的三教九流都加入了城隍信仰的行列。

但是这种信仰面的扩大，并不意味着城隍信仰的兴盛，而恰恰相反，它标志着城隍信仰的衰微，因为扩大的背后伴随着信仰度的削弱。这里的信仰度是指神灵在人们心目中的地位和人们对神灵的真实性、灵验性、功能性相信的程度，也包括信仰的动机、目的等方面内容。对神灵的存在是坚信不疑，还是半信半疑，抑或“宁信其有，不信其无”；对神灵的兆示、指点是确信照办、视为“圣旨”，还是“病急乱投医”，抱着侥幸心理、持试试看的态度；信仰神灵是一种理想、一种追求，一种始终不渝的精神寄托，还是一种短暂行为、一时冲动……所有这些都表明了一个人对某位神灵的信仰度的高与低。这是其一。其二，作为社会群体来说，对某一神灵虔诚信仰的人数越多，表明信仰度越高，反之则信仰度越低。其三，在一定群体的生活空间中，环境对信仰度也产生相对的影响，信仰氛围浓郁的，信仰度往往较高，反之则较低。在通常情况下，信仰度的高与低是衡量该项信仰盛与衰的唯一标志。因城隍庙会盛行而导致的城隍信仰度的减低，主要表现在以下三个方面：

第一，信仰形式的表演化。

宗教信仰的特点之一是它的神圣性。作为神职人员来说，为了吸引信徒，除了宣传教义和宗教的力量外，还要千方百计制造一种肃穆的气氛，强化“心诚则灵”的心理；而作为个体来说，信仰产生于有所求，“因为人们常常陷入极大的困境，以致无法给自己拟定任何计划，并因为他们无限地寄希望于命运女神给他们带来的捉摸不定的机运，因为大部分人常常处在希望和恐惧之间的可怜的摇摆之中，所以在大多数情况下他们特别愿意信仰任何东西……因此，恐惧是迷信赖以产生、存在和保

持的原因”[1]。因为人类无法控制自己的命运，无法解决在现实生活中遇到的许多难题，宗教信仰正是在这一点上——以幻想弥补人的实际的无能为力——吸引了广大的信徒。人们有求于神，而神又处于冥冥之中，看不见摸不着，却无处不在无时不在，人在明处神在暗处，暗处者洞察一切，明处者只得小心翼翼、毕恭毕敬。从另一层面上说，人们之所以对宗教信仰对象产生感情，是因为这种信仰不仅有超自然力或超自然物的现实性，而且它们能在现实世界及“彼岸”世界影响信徒本人及其亲属的生活和命运。换言之，他不仅相信神的存在，而且相信神能惩罚或奖赏、帮助他。这样的信仰不可能不引起他深刻的体验和情感。信徒对信仰对象的特殊态度，既是虚幻的，又是现实的。它们之所以是虚幻的，是因为现实中并不存在信仰的对象。但是，这种态度能影响教徒的行为并在祭祀活动中实际实现。在信徒看来，祭祀活动是对超自然物施加影响，取悦于它，祈求它宽恕和帮助的手段。正因为如此，古今中外的一切祭祀活动都是严肃认真、一丝不苟的。城隍信仰过程中也不例外，如前所述，在春秋仲月合祭中，在清明、七月半、十月朔的主祭厉坛中，对祭品、祭器、祭文、祭祀仪式程序都有明确的规定，甚至连祭品的颜色都不能搞错。人们进庙上香，在阴气森森的殿堂前，绝对不会高声谈笑。但是，自从出现庙会活动后，这种肃穆被打破。尤其是城隍出巡活动，不再是城隍威严的巡视，带上了很明显且越来越强的表演性。我们从上海城隍出巡活动的演变中可以很明显地看出这种变化。

上海的城隍出巡，早先只有仪仗舆从鸣锣开道，城隍神面

[1] 《斯宾诺莎选集》第2卷，莫斯科，1957年，第7—8页。转引自[苏]德·莫·乌格里诺维奇《宗教心理学》，社会科学文献出版社1989年版，第31—32页。

施彩漆，身穿神袍，坐在一台十六人抬的大轿中，轿前有“回避”、“肃静”等大木牌，前呼后拥，十分威风。清中叶以后，始有小家碧玉、曲巷烟花装扮“女犯”加入游巡的队伍，吸引了许多看热闹之人，变得热闹起来。清同治年时，上海知县叶廷眷认为祭台会中扮女犯有伤风化，告示严禁。然而，风俗既成，一时难以扭转。城隍神坐轿出巡祭厉坛时，仍是前呼后拥，“女犯”游行，也未禁绝。辛亥革命后，上海不复祭厉台，但城隍出巡依然举行。实际上已成为一种民间信仰和民间娱乐相糅合的习俗，对民众有一定的吸引力，人们看“出会”的热闹劲甚至超出元宵灯节。在参加出会之前，各行业各街坊都要准备节目，在游行时表演“抬阁”与“地戏”。抬阁，是由人抬着游行演戏的漂亮戏台。彩台四周饰有五光十色的琉璃彩珠，四角挂着鲜艳夺目的灯彩，台上还有假山、树木等布景。台中有面目姣好的男女儿童，穿上做戏的行头，扮作牛郎、织女、许仙、白娘娘等。有文戏如《珍珠塔》、《楼台会》等，也有武戏《十字坡》之类。地戏就是由大人穿上做戏的行头，手里拿着大刀和花枪，随着游行队伍边走边表演些动作。[1]

祭神形式原本是静穆的，是一种心灵的“感应”，情感的“发泄”，即便是娱神的活动，也应“循规蹈距”。像上述城隍出巡，与其说是祭神，不如说是民间艺能的表演。

第二，参与动机的娱乐化。

在城隍庙会期间，虽然参与的人数成千上万，但并非都是信徒，大致可分为三类：第一类是虔诚的善男信女，他们参加庙会的动机就是祭拜城隍神，借此机会向城隍神祈愿或还愿，希望通过此举消灾除祸、一年平安。有些妓女，在封建礼教的

[1]　参见顾录甫《沪上岁时风俗》，华东师范大学出版社1989年版，第72—73页。

支配下，认为自己罪孽深重，在每年的三巡会上扮囚犯，希望城隍减轻自己的罪孽。这类信徒在参与庙会的总人数中所占比例很小。而且由于城隍庙会娱乐性、商业化的不断强化，这部分人的信仰度也不断下降，有些扮囚犯者并非为了赎罪或还愿，而是为了炫耀，如前文所举天津城隍出巡时的情形即如此。第二类是一般的香客。他们参加庙会，到城隍庙烧炷香、叩三个头，然后观看各种表演，到庙会上来主要还是为了娱乐。第三类是纯粹"凑热闹"的，看戏，看民间艺能表演，挤在城隍出巡的队伍中嬉闹。这类人人数众多，他们参加庙会的动机就是娱乐、消遣与购物，丝毫没有信仰的因素。

从城隍庙会内容的构成看，娱乐化的倾向也相当明显。祭神的形式和内容渐趋简单，而民间艺能表演、商品交流的份量不断增加，尤其是城隍出巡活动中，随着各种各样的民间表演形式的介入，观赏性增强，吸引了众多的观看者。

第三，信仰场所的商业化。

城隍庙会兴起以后，城隍庙周围的商业网点逐渐扩大、增多。而且庙会期间，远近商贩云集，摊贩林立，形成了一个繁华的商业区。典型的如上海的城隍庙，"早先不过供有司朔望拈香，宣讲乡约，和祈祷晴雨，兼作士民的游乐所在；现时除游乐外又成为一处盛大的商场"。在城隍庙周围，"列着许多铺子，卷轴、刷子、罗盘、眼镜、陶器、赌具、剪刀、鸟、家禽都有得买"，"镶牙匠、卖小玩意的、厨子、变戏法的尽都很忙。靠近池子有三个禽鸟市场，精列着道地的南方鸟种。接近湖心亭是一所新的半西式娱乐场所，同新世界差不多"[1]。这是本世纪三十年代上海城隍庙的情景。

---

[1] 参阅上海通社编《上海研究资料》，上海书店1984年影印本，第504、514页。

城隍庙及其周围成为一个商业区，无疑对城隍的信仰度是有影响的。繁华的商业破坏了庙宇的肃穆、神圣的气氛，嘈杂的叫卖声淡化了信徒的宗教情感。尤其是庙会期间，各商店竞相降价拍卖、廉价处理商品，流动摊贩叫卖声响成一片，吸引了众多的信徒，许多人早已把城隍爷置之脑后，或者匆匆烧香叩拜后又回到商店、地摊，购置一些廉价的用品。处于这种氛围下，要做到虔诚恐怕是很难的。

九　城隍传说群：城隍信仰的伴生物

宗教"往往利用艺术，来使我们更好地感到宗教的真理，或是用图像说明宗教真理以便于想象"[1]。任何宗教信仰都利用文学艺术（尤其是民众喜闻乐见的传说故事形式）来宣传宗教教义，普及宗教理论，用文学艺术强烈的情感吸引芸芸众生，使民众受感动，产生一种崇敬、神圣的感情。如基督教有《圣经》，其中《旧约全书》是希伯莱人关于世界和人类起源的故事和传说，记叙了以色列人的历史；《新约全书》记载了耶稣和使徒传教的传说和书信；佛教的《佛经》记载了大量流传于古代尼泊尔、印度、锡兰、大月氏等地的民间传说故事，尤其是其中的佛本身故事更为突出；伊斯兰教的《古兰经》中也有不少历史故事，寓言和神话。城隍信仰也是如此，衍演出大量的城隍传说故事，广泛流传于民间，起到宣传、深化民众对城隍虔诚信仰的作用。

---

[1] 黑格尔：《美学》第1卷，商务印书馆1979年1月版，第130页。

（一）城隍传说产生流传的背景及特征

城隍传说叙述城隍神的来历、城隍神的行为、城隍神的生活等，属民间传说中神鬼传说的一种。由于城隍信仰在旧中国极为普遍，又由于各地城隍神由不同的人鬼充任，每位城隍神都有一组传说（少的数则，多的数十则。如上海城隍的传说，仅《中国民间文学集成·上海卷·南市区故事分卷》刊登的就有32则）流传于民间。故就全国范围而言，城隍传说不仅流播面极广，而且数量相当可观，构成了一个庞大的城隍传说群。

城隍传说群的出现与形成，从发生学的观点看，是城隍信仰的伴生物，是城隍信仰诸外化形态的一种，伴随着城隍信仰的产生而出现，伴随着城隍信仰的盛行而广泛流传，呈现出很强的依附性特征。

首先，城隍信仰是城隍传说发生的基础。从城隍传说的内容来看，作品的主人公是城隍神，所有的传说故事都围绕他的种种行为而展开，诸如他是如何升任城隍的，是如何护城保民、消灾除祟的，是如何"显灵"惩罚作恶者的，是如何帮助县官审理案件的，是如何贪赃枉法护佑坏人的……，如果不相信城隍神的存在，如果没有对城隍的狂热信仰，那么这类传说故事也就根本不可能出现了。从城隍传说的历史发展来看，城隍传说的特征与城隍信仰在各个不同历史时期的特点是相吻合的。在城隍信仰的早期，城隍的神格是城市保护神，有关城隍护城保民以及讲述城隍来历的传说较多，如《北齐书·慕容俨传》中记载的郢城城隍的传说、《广异记》中滑州城隍的传说皆属此类。在城隍信仰的发展期、鼎盛期，城隍的身份不仅是城市守护神，

而且是地方的冥官，权力增大，名声日渐显著，传说故事也大量产生并广为流传，其中心内容是讲述城隍神助官为民、消灾除祸以及处理冥界事务，突出城隍神的“灵验”和办事“公正”。到了城隍信仰的衰微期，城隍神与封建社会的贪官污吏联系在一起，名声渐坏，出现了许多讽刺和批评城隍神昏庸无能、徇私枉法、贪财好色的作品。由此，我们可以看出城隍传说是与城隍信仰紧紧联系在一起的。

其次，旧中国各城市对城隍的普遍信仰为城隍传说的流播提供了适宜的环境和氛围。因为城隍信仰是一种民间信仰活动，固定的虔诚信徒可能为数不多，但在鼎盛期，几乎全城的居民都对城隍神怀有一种神秘感、神圣感，表现出一种强烈的宗教情感。一般的宗教，宗教活动大多在庙宇殿堂中进行，而城隍信仰活动则超出了庙宇，一年数次的出巡活动，全城居民倾“家”出动，如痴如醉。这种信仰氛围，极易滋生有关城隍神的种种传说；而这类传说一旦产生，又极易在短时间内在全城广泛流传，并且越传越神。同时，由于城隍信仰的全国性特征，一地的城隍传说很容易传到另一城市，经过该城居民的“口头加工”，往往会产生一个与前一传说属同一类型的另一则传说。这种快速接受、传播的心理机制无疑是城隍信仰的氛围所造成的。

第三，城隍信仰的独特性导致了城隍传说的特色。与其他神鬼传说相比较，城隍传说具有以下三个特征：（1）区域性。因城隍神大多是由生前“聪明正直”或对当地有贡献的人当任的，故各地城隍神的社会角色、性格品行皆不同，相应产生了内容有差异的城隍传说，表现为一定的地方性特点。如上海城隍秦裕伯，曾救过全城百姓的性命，故其传说大多讴歌其护城爱民的精神；杭州城隍周新，不畏权贵，刚正不阿，其传说也

围绕他的这种气概而展开；奉贤县城隍周中鋐，生前为清代松江知府，任职期间，平冤狱，筑海塘，为民请赈蠲租，主持奉贤建县，最后在治水中以身殉职，所以在有关他的传说中，为民治水的内容特别丰富。（2）涉及官府的内容多。由于城隍神是地方冥官，生前又大多是有政绩的地方官员，所以在城隍传说中，与官员、官府有关的作品特别多，或帮助阳间官吏处理疑难问题，或告诫甚至惩罚人间贪官。这在神鬼传说中是比较突出的。（3）流传区域以城市为主。因为农村相对较为落后，迷信思想浓厚，所以一般的神鬼传说故事农村比较流行，城市相对要少些；而由于城隍是城市居民的信仰对象，情况正好相反。

（二）城隍传说的类型

从理论上说，城隍传说伴随着城隍的出现而产生，但早期的城隍传说因缺乏记载早已被历史所湮没。如果从《北齐书·慕容俨传》的记载算起，那么城隍传说在中华大地上也已流传了1400多年。在这段历史过程中，因城隍信仰蔓延到全国各个城市，城隍传说也遍及全国，数量极为可观。如果对城隍传说进行归类的话，大致可分为以下几个类型：

1．"溯源"类传说

这类传说产生时间较早，至唐时已较为普遍流传，如会稽（今绍兴）城隍庞玉的传说[1]，宣州城隍桓彝的传说[2]；宋代以

[1] 《铸鼎余闻》卷三。

[2] 《古今图书集成·神异典》引《中吴纪闻》。

后更为普遍。数量较多，几乎每座城隍庙都有一则或数则这类传说。根据其内容，又可分为以下两种类型：

（1）“阐述城隍神来历”型

围绕城隍神生前是如何为民造福、如何行善积德的，死后又是如何被封为城隍神的内容而展开。[1]还有一些传说解释某些特殊情况，如《一庙四城隍》解释为什么上海城隍庙有四位城隍爷：

相传上海豫园的主人潘恩因私造了花园和殿宇去孝敬家中的老娘，没想到被奸臣在皇帝面前奏了一本，讲他私造金銮殿，有“谋反篡位”之意。皇上闻后大怒，立即派钦差大臣到上海查问，消息被潘恩知道，他赶在钦差大臣到来之前，把殿宇改建成城隍庙。庙虽然改建好了，可庙内总得要有“城隍老爷”呀。潘恩急忙命家人将附近大境关帝庙里的“关老爷”连同关平、周仓的塑像一起搬到城隍庙大殿供奉起来。“关老爷”刚做了两天“城隍老爷”，潘恩手下的人对潘恩说：“老爷，关帝是关帝，城隍是城隍，二者怎能瞎供？这好比鸡是鸡，鸭是鸭，鸡不能下水，鸭不会扒土一样，城隍庙供奉‘关帝’岂不贻笑大方？！”潘恩一听，觉得言之有理，连忙吩咐手下人重新找个城隍。

这时，一位师爷对潘恩说：“老爷，小的是金山县人，金山县里金山神庙供奉的汉朝大将军霍光，那才是真正的城隍老爷，何不搬来供奉？”潘恩听了为难地说：“若把金山的城隍搬来，当地岂不是没有城隍了吗？况且那里的老百姓也不允许啊！”师爷忙说：“老

[1] 参见本书第三章。

爷难道不会先向金山县里的城隍借来用用吗？只要金山城隍一搬到此地。美其名曰：刘备借荆州——有借无还。”潘恩觉得这是一个好办法，就派人到金山县借城隍。可金山县的老百姓不肯把自己的城隍借给别人。但是，不借又不行。俗话说：“官大一级压煞人。”金山只是个县第，上海倒是个府第；况且潘恩官居礼部尚书，金山县令明知其中有诈，还是乖乖地用五匹六马拉着平板车把金山城隍霍光运到上海。潘恩马上命人把前殿的关帝连同关平、周仓移置到东首“玉清殿”内，让出前殿供奉新来的城隍霍光。

潘恩供奉了霍光城隍，并没有解除心头的烦恼。他想：金山的城隍尽管是真正的城隍，但毕竟是别人家的城隍，让别人家的城隍来保佑本地的平安总不太灵光。于是，他又找来了师爷，向他透露了自己心中的烦恼。师爷听罢，沉吟了一会说：“本地倒有个城隍，只是个小一点，比不上金山的城隍。”潘恩忙问：“供的是谁？在什么地方？”师爷说：“供奉的是元朝秦裕伯，在浦东三林庄题桥镇上。”潘恩迫不及待地说：“马上抬来，马上抬来，我要供的就是自家的城隍”。

浦东的城隍老爷秦裕伯很快抬到了浦西。可是，潘恩又发愁了：城隍庙前殿已供奉了金山城隍，那本地的城隍供奉在哪里呢？若把金山的城隍还给金山县吧，又感到不妥，这样做岂不把“旺火”也送掉了吗？这时，善于揣摸尚书心思的师爷又献策了：“老爷，如果自家的城隍供置在后殿，前殿的城隍就不必搬了。一则来，‘先进山门为大’，二则来，人家是客人，从情理上也讲得过去，更博得一个‘礼义之府’的好名声。”

不到几天功夫，上海城隍庙一下子供奉了三个城隍老爷。等到京城派来的钦差大臣来查看，无论如何找不到一点潘恩有“谋反篡位”的证据。潘恩才免了一场灾祸。

城隍庙里的三位城隍供奉了二百余年，香火倒也蛮旺。但老城厢的居民总有点不太服气。有人说：“这三位城隍都是官府老爷们封的，没有一个是我们老百姓敬的，我们要有一个老百姓爱戴的城隍来保佑大家。”恰巧在这个辰光，传来了江南水师提督陈化成在吴淞口抗击英军，舍身救国的消息。因为陈化成生前非常爱护士兵百姓，人称“陈老佛”，上海市民为他塑了一个金身，把他当作自己家的城隍在庙里北殿供奉起来。从此，上海城隍庙里便有了四个城隍老爷。[1]

这则传说把四位城隍的来历及前后关系都作了清楚的说明。

这类传说在说明城隍神来历的同时，对城隍庙中其他神灵的来历也作了解释。如上海城隍庙中的八个皂隶中，相传有一个是假的，为什么会出现这种情况？民间有这样一则传说：

明朝辰光，有一个叫潘恩的大官，官至礼部尚书。这位潘尚书平时不大上京城，而经常在上海老家侍奉老母。有一天，老母对儿子说：“儿啊，为娘一生未上过京城，如今年纪大了，想借你儿子的光，上京城看看皇上的金銮殿，一饱眼福，你看可使得？”潘恩一听，惊呆了半天。这皇帝老子的金銮殿可是你平民百

[1] 《中国民间文学集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年10月内部刊印，第29—31页。

姓随便看的？自己虽身为尚书，但携母登金銮殿总是犯法的。这潘恩是个出名的孝子，为了使老母称心遂意，他灵机一动，想了个办法。当即吩咐下人召来工匠，在上海老城厢北门内建筑了一座花园，取名“豫园”，花园内有山有水，有桥有亭。并在园前仿照金銮殿建筑了一排前后三进的宏伟大殿，讨老母欢心。不想消息走漏，筑园造殿之事被一奸臣得知，奸臣向皇上奏告了一本，告潘恩私造皇殿，有“谋反篡位”之意。皇上大惊，急派一钦差大臣到上海来查问实情，如确有此事，拿潘恩进京治罪。钦差大臣本与潘恩是同科举士，素来友好。他一面接下圣旨，一面暗中遣人飞马直奔上海向潘恩报信。潘恩一听，惊恐万分，这“谋反篡位”的罪名可要满门抄斩的呀。潘恩束手无策，连忙召集心腹商议，一人提议：“老爷何不将浦东题桥镇庙供奉的秦裕伯神像搬至此地？如钦差查问，就说造的是城隍庙，庙里供奉的是城隍老爷。”潘恩一听，觉得此计甚好。一面急令下人将新造的大殿粉墙全部用黄粉涂刷，改建成城隍庙，一面火速派人赶至浦东，将题桥镇上供奉的元代志士秦裕伯的神像，连同八个皂隶一起搬运到豫园来。

可是，“性急喝不了热汤”，当众人急急忙忙将秦裕伯神像连同八个皂隶像从浦东搬到黄浦江边一只木帆船上时，半江中，突然一阵大风，把一个皂隶掀翻进黄浦江里，任你怎么打捞都捞不上来。八个皂隶少了一个，这城隍老爷如何“升堂”呢？眼看钦差就要来了，再捞也捞不上了。有个人说：“没有办法了，索性用烂泥捏一个皂隶混在里面搬回去，也免得大家受

> 果。"众人赞同，当即在黄浦江边抓了烂泥，请了几个能工巧匠，仿照皂隶像又捏了一个泥身皂隶，涂上色彩皂粉，同神像一起浩浩荡荡地搬到豫园大殿内供奉起来，潘恩这才放下心来，免遭了一场灾祸。
>
> 从此，上海有了一座城隍庙，庙里有了城隍老爷。但是，城隍老爷手下的八个皂隶，七个是真的，用铁水铸的，另有一个是假的，是烂泥捏的。不过，混在一道，啥人也分不清哪个是真，哪个是假。[1]

类似的传说各地都有流传。这类传说对城隍神及庙中其他神灵来历的介绍和说明，形象生动，而对城隍神的行为一般很少涉及。

（2）"阐述城隍庙来历"型

绝大多数城隍庙属正常的修建，没有什么传说流传。而对那些较特殊的城隍庙，民间往往通过一则传说加以说明。如旧时四川遂宁、天津静海、浙江海宁等地有两座城隍庙，对此各有一则有趣的传说[2]。如静海的传说：

> 城隍是所谓阴司里的县令，他呆着的地方就叫城隍庙。城隍庙每县只有一座，唯独静海有两座，这是怎么回事呢？
>
> 相传很早以前，袁门口有个小男孩不怕神鬼，胆

[1]　《中国民间文学集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年10月内部刊印，第51—52页。

[2]　《两座城隍庙》，载《中国民间文学集成·四川卷·遂宁县故事分卷》，第212—214页；《静海两城隍》，载《天津风物传说》，百花文艺出版社1984年8月版，第79—81页；《告城隍》，载《中国民间文学集成·浙江卷·嘉兴市故事卷》，第580—581页。

大得出奇，城隍庙里的大鬼、小鬼和城隍怕他怕得不得了。

有一天黑夜，小男孩上夜学放学回家，路过城隍庙，只听“嗷”地一声，从庙里窜出两个小鬼来。这俩小鬼浑身墨黑，青面獠牙，耷拉着血淋淋的大舌头，怪叫着向小男孩扑过来。

小男孩见了这两个怪物，一点儿都不害怕，竟一把抓住了小鬼的头发。小鬼吓得直叫：“都堂都堂好大胆！”都堂就是指朝中最大的官。鬼把胆大的人看做是任何人都不敢触犯的都堂。小男孩调皮地笑笑，摸着小鬼的脑袋说：“小鬼小鬼好大头。”

打这儿以后，小男孩每天后晌下学回家，都有两个小鬼打着灯笼送他。

小男孩天性活泼好动。有一回，一群孩子到城隍庙里去玩。小男孩团了个大雪球，塞进城隍的耳朵里，说：“城隍城隍，嘴馋身懒，白吃官饭，屁事不干，好好呆着，看好雪团，倘若化掉，我跟你没完。”

一转眼冬去春来，天气转暖了。这天夜里，小男孩的老师做了一个怪梦，梦见城隍爷向他苦苦哀告说：“你的学生跟我开了个玩笑，把雪团塞进我的耳朵里，还叫我看着不让它化。眼看着天气越来越暖和，我真怕雪球化了，都堂要跟我过不去。你还是叫他把雪球拿下来吧！”

老师一觉醒来，觉着离奇，想看个究竟，第二天早晨将信将疑地进了城隍庙。果不其然，泥胎耳朵眼里真有个雪球。

当天晚上，小男孩就被老师狠狠地训了一

顿。

小男孩一肚子不高兴，只得把雪球拿了下来。他生气地冲城隍啐了一口唾沫："呸！好哇！你竟敢到老师那去告我的蔫状！"他气冲冲地拿出笔和纸，哼，我叫你给我滚！顺手写下了："城隍城隍，免到辽阳"几个字，蘸着吐出的唾沫，粘在了泥胎上。

两天以后，城隍又给老师托梦来了。原来，城隍见了字条，果真到了辽阳。可那儿没有他的位置，在那儿呆不下去，只好又来找老师帮忙。

第二天，小男孩又挨了训，他不得不在"城隍城隍，免到辽阳"的旁边，添上"辽阳不住，再回本处"八个字。

可是，那可怜的城隍拉家带口，昼夜兼程再赶回静海的时候，新城隍已经上任三天了。为了找个安身之处，城隍给袁门口的袁大乡绅托了个梦，吓唬他说，要是没有他的庙堂，袁家就要灭九族，大祸临头。

袁大乡绅是个有名的"老鼠胆"，对神鬼信服得简直要了命。这天梦见城隍爷，觉得这是阎王爷给他捎的信儿，不能违抗，就出钱在城门外又修了一座城隍庙。

积年累月，"都堂驱城隍，袁家修庙堂"的故事，就在静海县流传了下来。

这类传说显然是附会之说，但民众往往相信这种"传说性"的解释。

城隍庙一般建在城内，但也有个别特例，如湖北省兴国的

城隍庙就建在城外，民间相传与卢高[1]有密切关系：

卢高小时候在兴国州城里读书，家很穷，穿的破衣烂衫，那些富人家子弟都看不起他。

有一次，一个学生的一支墨不见了，硬说是卢高偷去了。卢高说没有偷，都不信，拉他去问城隍菩萨。

一伙学生跪在城隍菩萨面前，祷告说："要是卢高偷了金墨，你就发下"胜告"("告"是用来向菩萨祈祷的工具。祈祷时，分"胜告"、"阴告"、"阳告"三种)。一个学生把一双告往上一丢，落在地下是个"胜告"。当下一伙学生围着卢高，说："城隍菩萨说你偷了还有个么错！"有的骂卢高是贼崽。卢高气不过，指着城隍菩萨说：

城隍菩萨黑又黑，
赖我卢高偷金墨；
若是后来得了志，
把你赶出我兴国！

以后，卢高果然做了官。他就把城里的隍隍庙拆了，做在兴国城外。[2]

对城隍庙中摆件来历的解释，也是这类传说的重要内容。如上海城隍庙二门正中梁上有一只大算盘(长6尺、宽2.5尺)，大殿右上方有一块十分考究、上书"神灵难瞒"四个镏金大

[1] 清顺治九年进士，后晋升翰林，当过浙江驿盐道署的按察，掌管浙江、江西、安徽、湖广四省。他为人忠厚，做官清正，民间流传有关他的传说很多。

[2] 《城隍庙为什么做在城外》，载《湖北民间故事传说集·咸宁地区》(内部资料)。

字的匾额，金山神塑像座墙背后有一面脸盆般大、用青铜铸成的铮亮铮亮的铜镜，大殿里城隍老爷塑像前陈列着两条帆船，庙门前高耸入云的旗杆上有一只缺一只角的斗，对这些摆件，民间都有一则甚至几则解释性的传说[1]。如《神船》：

相传明朝时，上海老城隍庙大殿里的城隍老爷塑像前，陈列着一条帆船。据说是供城隍老爷出巡时使用的神船。可是，到清朝时又增加了一条。那么，这后一条船是怎么来的呢？这里有段传说。

清朝乾隆年间，上海城内乔家栅地方，有一家小本经营的汤团店，店主人姓乔，有一手做汤团的好手艺，人们都叫他乔汤团。这位乔汤团，为人正直，乐善好施，常常为救济穷人弄得没本钱做汤团。

一天，四个穿绸着绢的豪门子弟，吆五喝六地闯进了店内。乔汤团知道来者不善，强压怒火，堆着笑脸，招呼他们坐下，把热腾腾、香喷喷的汤团端上桌。这四个家伙狼吞虎咽，每人连吃两碗汤团后，不但不付钱，又说这汤团馅子里有苍蝇脚，便摔碗，推桌，胡闹起来。乔汤团怒火中烧，凭借青年时所学的武功，三拳两脚，把这四个豪门子弟打得哭爹叫妈，狼狈逃窜，乔汤团才出了口气。第二天，差人来到店里，传乔汤团到县衙大堂候审。平时不知忧愁的乔汤团这时却焦急起来。为啥？因为乔汤团识字不多，生怕有理说不清。果然，县官老爷凭那四个豪门子弟的状纸，

[1]　《老城隍庙里大算盘》、《"神灵难瞒"匾的由来》、《窥阴镜》、《古铜镜的传说》、《神船》、《缺角头》，载《中国民间文学集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年10月内部刊印，第46—47页、56—58页、59页、62—64页、60—61页、72—75页

罚打乔汤团二十大板后赶出衙门。乔汤团深感不识字之苦，从此发奋读书。几年后，居然中了秀才。

这一年，乔秀才带足盘缠，肩背一把雨伞，辞别妻子前去南京应试。由于他乐善好施，试罢早已身无分文。乔秀才只好步行到江边，但又不见船只。感到又累又饥，便跌倒在沙滩上。迷迷糊糊间，忽见一条帆船飞驰而来。乔秀才喜出望外，支撑着身子，当问明帆船是驶向上海时，便恳求搭船，船费到上海后加倍偿还。乔秀才被扶上船后，西风乍起，江潮骤落，一路顺风顺水。等一觉醒来，船已在黄浦江停靠。他急忙跳上岸，奔回家中取钱，再回到江边时，却不见那条帆船的影踪。这时，乔秀才猛然记起，还有一把雨伞遗忘在船上。

妻子见乔秀才终日怏怏不乐。问清了原委，便说："你呀，真是聪明一世，糊涂一时，船费没处付，到城隍庙烧烧香得了，何必犯愁？"乔秀才觉得妻子言之有理，第二天沐浴更衣，偕同妻子一起到城隍庙去烧香。夫妇俩烧过香后，随着人流在大殿里看菩萨，看呀，看呀，乔秀才的目光落到那条神船上就定住了。原来，他越看越觉得这条船就是载他归来的船。再盯住神船细看一番，不由大吃一惊，原来他发现船上那把雨伞就是他遗忘了的那把。他拉着妻子胳膊兴奋地说："我失落的那把雨伞找到了！"妻子以为他犯病发烧，在说胡话呢。忙说："你真是昏了头，城隍老爷怎么会要你这把破伞呢！""你不信，我拿给你看看。"说着，乔秀才一伸手就把伞拿在手里，指着伞柄上刻的名字，得意地对妻子说："你看看，真凭实据都在，那

还有假的？城隍老爷就是把我接回上海的那条船的主人呀？”妻子一看，大为惊讶，连话也说不出来。

为了感激城隍老爷搭救之恩，乔秀才请了几位能工巧匠，照大殿里那只神船式样，又造了一条神船，放在城隍庙城隍老爷大殿前的左边。从此上海老城隍庙便有了两条神船啦。

城隍庙内及附近往往有一些自然景观和人文景观，民间对这些景观也有一番解释。如湖北襄阳地区就有一则这样的传说：

在宜城北门外里把路的地方，有个土岗，活像一匹卧着的骏马，人称倒马台。这个倒马台是怎样来的呢？

很早以前，在宜城西门口有个城隍庙，门口有匹泥马，说是城隍爷的坐骑。

在城隍庙对门住着一户姓黄的人家，是开粉馆的。襄阳有一家粉坊，出的粉好，性柔和，味口鲜。黄师傅每天夜里跑到襄阳去买粉，当夜又赶回宜城，第二天上街去卖。这样年年月月，昼夜不分，辛辛苦苦地跑去跑来，他的生意到也兴旺，有一天，一个白胡子老头，来到黄家吃粉，边吃边问：“黄老板，你这粉咋这么好吃啊？”黄师傅说：“大伯，您哪里知道，我这粉来之不易啊！我每天夜里要跑两百里路呀！”老翁说：“你身边有宝不识宝，门口有马不会找！”黄师傅说：“你这位大伯真会开玩笑啊，哪里还有这样的好事呢？”老翁笑了笑说：“你信则有，不信则无啊！”说着他将钱一付就走了。

老翁走后，黄师傅反覆琢磨那两句话：身边有宝不识宝，门口有马不会找。他心里忽然像开了大门，啊！莫非是说我对门城隍庙的那匹神马吧？

晚间，他独自来到城隍庙，在大殿给城隍爷磕了三个头，到庙前把泥马顺头至尾一摸，口里说："马王爷助我一骑。"只见这匹泥马，昂头竖尾，四蹄腾起。黄师傅即催马扬鞭，腾云驾雾而去。

黄师傅自此每夜跑到城隍庙去借马，到襄阳买了粉很快又回来，去来不到三更天。有时候，买罢粉还到襄阳看两场戏回来都不误事。有一夜，他在襄阳买了粉，看了戏不说，又喝醉了酒，因此回来晚了，刚走到北门外跛子店，鸡子叫了，马听到鸡子叫，霎时仰天大叫一声，立即倒地。黄师傅悔恨莫及，抱马痛哭一场。

以后，黄家再也没有马骑了。后人把这个倒马的地方就叫倒马台。[1]

上海城隍庙内的九曲桥、湖心亭也都有一个优美的传说。

2. "行为"类传说

这类传说围绕城隍神的种种行为而展开，数量最多，内容包罗万象，其中包括城隍神退兵却敌、降雨解旱、止雨防涝、驱妖捉鬼、却瘟治病、审理疑案、捉贼捕盗、惩戒恶者、劫贫济富、贪赃枉法等等。这类传说在各地方志、明清时期笔记小说、各类正史野史中均有大量记载。其中心结构是"某地发生某

[1] 《倒马台的故事》，载《湖北省民间故事传说集·襄阳地区》(内部资料)，第223—224页。

一事件——城隍出面解决——恢复平静"，比较突出地表现了城隍的性格、品行、职能以及人们对城隍的评价。这类传说大致可分为：A."惩恶型"；B."助人型"；C."护城保民型"；D."昏庸型"等[1]。

3."人—神交往"类传说

这类传说出现的时间较晚，城隍神已完全"人化"，世俗生活气息极为浓郁，表现了城隍神性格的另一层面——世俗性。包括以下五种类型：

(1) 知遇型

在宗教观念中，神界的神尤其是神界的官僚，威风凛凛，要风有风，要雨有雨，权力极大，生活舒适。但神界的部分神进入民间以后，经过"世俗"的染浸，其情形就完全不同了。"知遇型"城隍传说就很生动地表现了城隍的这种特性。如上海地区流传着这么一则传说：

明朝嘉靖年间，在上海城隍庙附近的一家酒店里，经常有一位须发皆白的老人去喝酒。特别每逢初一、月半，他清晨来到酒店，向掌柜买一、二壶米酿老白酒，一碟盐水花生，悠然自得地喝将起来。直到月上柳梢，酒店打烊，他才快快离去。日子一久，人们送他个雅号叫"酒店怪客"。

一天，正是正月十五元宵节，城内城外许多善男信女，都拥到城隍庙里去烧香。城隍老爷前，烛光融融，香烟袅袅，香火大盛。而这位老人却像往常一样，

[1] 具体事例参见本书第二章第二节及第三章，此不赘述。

来到酒店闷闷不乐，独自喝着闷酒。小伙计见了，想为他解解闷，便打趣地说道："老先生，今天城隍庙里人山人海，热闹非凡，你不到那里去转转呢！"那老人不听便罢，听了反而长叹一声说道："小伙计，你不了解，那些前去庙里烧香的人，都有自己的小算盘，有的想升官发财，有的为洗刷自己罪孽，有的祈求长命百岁，有的想讨个美貌妻子，有的想嫁个有钱丈夫……哎，他们的要求可多啦，城隍老爷怎能满足得了呢？我为了避免烦嚣才躲到这里来喝几杯，图个清静。"小伙计听了后，连连点头，心想，这倒也是事实，城隍老爷是很难做的。自那以后，小酒店里的这个小伙计与"酒店怪客"的关系更加密切了。

一天，小伙计的弟弟气急败坏地奔到小酒店里向小伙计报告说："昨天一大清早，父亲背了两匹布，到县城去卖，不料走到半路被两个强盗抢去了。这两匹细布，是父母亲和我起早摸黑足足花了三个多月时间才织出来的。如今被强盗抢去，叫我们怎样过日子呀？哥哥，你快想想办法吧！"小伙计听了，圆瞪两眼，牙齿咬得格格作响，恨透了，可就是想不出一点办法。"别急！小伙计，我倒有个办法。"小伙计循声看去，正是这位"酒店怪客"。他边说边走了过来："你们兄弟俩跟我到城隍庙去一趟，说不定还能捉住强盗呢！"三人来到城隍庙的大殿里，忽见满面红光的城隍老爷塑像下跪着两个男人，肩上都背着一个蓝布包袱。不一会，那个城隍老爷突然发起脾气来，吹胡子、瞪眼睛，大声吼道："大胆的歹徒，竟敢在光天化日之下抢劫，还到我面前烧香？若不立即放下抢来的东西，休

怪我不客气！”话音未落，那两个强盗吓得浑身发抖，头像捣蒜似地磕得冬冬直响，丢下抢来的东西，连滚带爬溜了出去。烧香的众人，被城隍老爷突如其来的显灵，惊得面面相觑，目瞪口呆。兄弟俩忙上前一看，果真是他家的两匹细布。小伙计正要向那个老人道谢，可一眨眼，再也找不到他的影踪。小伙计想起那老人跟他闲谈时的话，一拍脑袋，说：“啊呀，我真糊涂！这‘酒店怪客’不就是城隍老爷的化身吗？”于是，兄弟俩在城隍老爷像前纳头便拜。

第二天，小伙计在小店里预备佳肴美酒，等那老人到来，可是“酒店怪客”却再也没有露面。人们说“酒店怪客”来是来的，可是换了面孔出现了，这叫小伙计怎么认得出呢？[1]

这位白发苍苍的城隍爷，生活既寂寞又无可奈何，扔下庙内众多善男信女烧香求愿不管，自己一个人躲到小酒店喝闷酒。时间长了，又与酒店的小伙计交了朋友。最后又以“显灵”的方法帮助小伙计夺回了被强盗抢走的两匹细布。这位城隍神虽然香火很旺，顶礼膜拜者不少，但并不快活。他一方面看不惯祈求者的无理要求，另一方面又很重情谊，重朋友之情，是一位地道的正直老人形象。

流传于鞍山市的《城隍的故事》[2]也极为有趣。该传说的前半部分与“溺水鬼升任城隍”基本相同。说一个水鬼不耐水中寂

[1]　《酒店怪客》，载《中国民间文学集成·上海卷·南市区故事分卷》，1989年8月内部刊印，第83—85页。

[2]　《中国民间文学集成·鞍山市故事卷(上)》，1989年8月内部刊印，第5—7页。

窝，上岸到渔家老王头家喝酒，报答是让老王头多打鱼。两人从此结下了深厚的友情。结果水鬼把找替身之事泄露给老王头，善良的老王头两次救了即将被淹死的人。水鬼虽未能找到替身，但升任为路马县的城隍。临分手时，水鬼让老王头到路马去找他。没过几天，老王头果然来到了路马县，找到了已做了城隍的水鬼：

老王头在庙里住了十来天，觉得闷屈。城隍对他说："王大哥，明天，离这不远南庄有个老员外的女儿有了病，你去给治。"老王头说："这不扯吗？我哪会看病。"城隍说："我让你去，你就去，保准能治好。老员外贴了布告，说谁治好他的女儿就给谁做媳妇，小姐的手是我派小鬼用钉子钉住的，你去了，我教你，你看手出血了，你整点香灰上上，就好了。"老王头心里没底儿，听城隍说了，也就去了。

到了南庄，老王头撕下告示，有家奴领他到员外家，别的先生都退了下去，老员外问他："先生，你怎么个治法？"老王头说："你这么办，今儿晚上你蒸一桌大供，煮一个大猪脑袋。"老王头心想，晚上我带着供品和猪脑袋就跑哇，不然就坏了，治不好小姐的病，人家得收拾我。晚上，他把东西装在钱褡子里，向外就跑，他足足跑了一宿，也没跑出去，跑得浑身尽是汗。第二天早上，员外家人到先生屋里去看他，见他不在，一找，他在院子里还跑哩，浑身是汗。说："先生你跑啥呀，看把你累的。"老王头说："这院里的小鬼太多了，我追了一宿。小姐的病好点没有？"家奴说："好点了，现在正梳头哩，走吧，回屋吃饭。"老

王头进了屋，家人摆上饭菜，他坐下就吃，吃完了他就回大庙了。城隍问他："咋样，治好点了吧？你今晚还去，我派小鬼把钉在小姐手上的钉子拔出来，你拿我的香灰给上上，明天就全好了。"

小姐的病治好了，老员外说话算数，就把小姐许配给了他。后来，他们生了个小小子，日子过得挺好，可有一条，就是老王头经常晚上不在家里睡，时间长了，媳妇感到纳闷，就派大厨师跟着，大厨师说他一出门就看不见了。媳妇一听，怪呀，这事真神，今晚我去跟他，看他往哪去。这时媳妇又怀孕了。腆个大肚子跟在老王头身后，看见他往大庙里走去。等他进了庙门，媳妇听见里面吹打弹拉，真是热闹，打开门缝就往里看，看见老王头坐在城隍身边正喝酒呢。她猛地推门进去，城隍见她来，一惊，坐在那里就不能动弹了。从此，庙里的城隍就永远坐在那里了。

这位城隍可谓是"滴水之恩，涌泉相报"了。老王头救了他的"替身"，他未计较；当了城隍，也未忘了老朋友，还设"计"利用手中的"权力"为老王头娶了一位漂亮的媳妇。

在这类传说中，往往突出城隍神在与人交往过程中重情重义，甘为知己朋友两肋插刀的品性。

(2) 求人相助型

在人们的观念中，城隍神是冥界的地方官，权力有限，神力有限，有时难免要求凡人帮忙。这也是城隍传说中经常出现的内容。如前面已经提到的唐时滑州城隍求刺史韦秀庄派弓箭手相助击败黄河神，就是一则很著名的传说。在浙江省桐乡县

至今还流传说一则城隍请凡医治病的传说：

金子久医术高明，远近闻名，为清朝十大名医之一。

有一天，金子久到崇德出诊，路过城隍庙门前，见庙里走出个老人，生得相貌堂堂，眼大鼻隆，天庭开阔，三绺长须，飘至胸前。老人叫住金子久，说是扭伤了脖颈，要求给治一治。金子久就帮老人揉了一会，贴上一张膏药，收了他一块银元，老人就回进了城隍庙。

金子久用老人给的银元去店铺买东西，店主将这银元抛了出来，说是假银元。金子久仔细一看，这那里是什么银元，分明是一块"冥洋"(烧给死者的迷信品)。这下金子久可火了，急忙赶到城隍庙，寻找那个老人。他跨进庙门，未见老人，仰头一看，只见城隍菩萨端坐大殿，脖颈上贴着一块方方的膏药。金子久心里暗暗吃惊：难道刚才求医的老人，就是城隍菩萨？

那么，城隍爷脖颈怎么会扭伤呢？有人传说，是城隍爷上天廷见玉皇大帝叩头时不小心扭伤的。不过，传说终究是传说，究竟是怎样扭伤的，连医生金子久也莫名其妙。[1]

在这类传说中，城隍神以柔弱者的形象出现，反映了人们对人与神关系的哲学(阳尊阴卑)思考，同时使城隍的性格、形象更为丰满。

(3) 受骗型

[1] 《金子久医城隍》，载《中国民间文学集成·嘉兴市故事卷》，1989年8月内部刊印，第190—191页。

有些城隍神因为行为不端，不仅不能护民爱民，反而扰乱人们的生活，因此在民间流传着不少凡人与城隍相斗的传说，其结果总是以凡人胜、城隍败而告终。如湖北一些地方就流传着这样一则糍粑娃智斗城隍爷的传说：

有座城隍庙，庙外是个集市。庙里的城隍爷不是好东西，他手下的判官小鬼个个是凶煞恶神，太阳一下山，就到集市上偷东西、抢东西。

集市上有个卖糍粑的老爷子，一天因受不了判官小鬼的气，早早收拾家伙回家。他儿子叫糍粑娃，问他为啥这么早就回家了。

老爷子说："城隍庙闹鬼，搅得做不成生意。"

糍粑娃说："你老了，明天呆在家里，我去卖糍粑。"

第二天，糍粑娃在城隍庙外摆出了粑糍摊。过了中午不久，判官小鬼就上市了。判官来到糍粑摊前，两眼瞅着油腻腻的糍粑，抓过来就往嘴里塞。吃到最后，只剩下一坨坨了，糍粑娃伸手按住，不让判官拿。判官问："你留这坨糍粑干啥？"

糍粑娃说："这一坨坨是我用心用意做的，最好吃，不能给你，我要带回去送人。"

这个判官是个势利眼，最爱巴结当官的。一听说是最好吃的糍粑，正好拿回去送给城隍爷。他不由分说，一把从糍粑娃手里夺过，转身就走。

城隍爷接过判官送来的糍粑，气味香得冲鼻子，真是上等货，塞进嘴里就吃。吃着吃着，有些不是滋味了。再吃几口，又臭又恶心，拿到亮处仔细一看，里边包

着臭烘烘的大粪,还有几个小蛆。他怎能出这个丑？当下将判官传来,不问青红皂白,先按住狠狠揍他一顿。

判官被打得喊娘叫老子，一个劲给城隍磕头，请求饶命。城隍问："你说，你这糍粑是从哪里搞来的？"

"庙外卖糍粑的娃子给的。"判官不敢说是夺的。

城隍爷说："好，今晚我去找那卖糍粑的娃子。若是他弄的，不碍你事,恕你无罪；若是你故意害老子，回来再给你算账，叫你知道厉害！"

晚上，城隍爷领着一群判官小鬼来糍粑娃家了。他们在门外喊糍粑娃的名字，没人答应，以为糍粑娃吓跑了，便将门掀开。他们眨巴着睁开眼睛，满屋子乱瞅，桐油灯下,糍粑娃睡着了。在他身旁的案板上，放着一大盘油腻腻的糍粑。那个香味引得人直流口水。城隍爷本来就是个好吃的,忍不住上前先抓一把。他一伸手，判官小鬼也都伸手去抢。这时候，糍粑娃"呼"一下把灯吹灭了。糟了，屋里一下子黑了，什么也看不见了。

糯米糍粑很粘手，它碰在哪里，粘在哪里，城隍爷和判官小鬼们的手都被粘得伸不开五指。他们急了，黑地里你抹我，我抹你，胡子眉毛都给粘住了，谁也认不出谁了。抹着抹着，就打起来了。有的被打得头破血流，闹得一塌糊涂。正当他们哭哭喊喊的时候，糍粑娃偷偷溜跑了。

糍粑娃知道城隍爷还要找他算账，他连夜挖个大坑，坑里装满粪水，上面盖着芦席。芦席正中又摆了一大坨糍粑。刚刚弄好，城隍爷就领着判官小鬼来了。

他们老远就闻着了糍粑香。看见这些好吃的东西，顾不得找糍粑娃了，都抢着上前吃糍粑。只听“卜通卜通”一阵响，城隍爷和判官小鬼都掉进粪池里了。

这时候，糍粑娃来了，城隍爷求他救命。他问：“你还敢害人吧？”

城隍爷说：“不敢了，再也不敢了。”

从那以后，城隍庙外集市上就无鬼胡闹了，生意又兴隆了。[1]

在这则传说中，聪明的糍粑娃利用城隍神爱吃糍粑的特点，屡次惩治胡作非为的城隍神和他的下属，终于使他收敛老实。其中的城隍神既蛮横又无能，屡斗屡败，是作品讽刺的对象。

也有些传说中的城隍神，贪图钱财，结果反受凡人的蒙骗。如四川兴文县就有一则《菩萨上当》的传说：

从前有一个赌徒，钱输光了，就到处骗人钱财，实在骗不了了，竟打起菩萨的主意来。

有一天，他去城隍庙，跪在鸡足二神的神像面前许愿说：“鸡足神菩萨，你保佑我赌钱赢来买三石租的地方，我请戏班子给你唱十二围戏。”他又走到城隍菩萨面前许愿说：“城隍呀城隍，你保佑我赌钱赢来买三石租的地方，我敬奉你二十四罐酒。”最后又到东皇殿许愿说：“东隍菩萨，你保佑我赢钱买三石租的地方，我给你穿一身金衣。”

这个赌徒给诸神许了愿后再进赌场，手顺得很，场场赢钱，硬是买了三石租的地方。地方买了，该给

[1] 载《伍家沟村民间故事集》，中国民间文艺出版社1989年版。

菩萨还愿了。但他想到十二围戏、二十四罐酒、一身金衣，花钱太多了。愿信愿信，了个愿就行了。便弄来长长一根草线(读戏音)，在鸡足二神身上捆了十二转，代替十二围戏；买来一碗酒，用手指蘸酒往城隍菩萨身上弹二十四次，代替二十四罐酒；去屠夫那里，把卖肉记欠账的账本撕下来(上面写着欠多少斤)，给东皇菩萨贴满一身，代替了金衣。

这天晚上，三位菩萨会在一起，都埋怨赌徒可恶。鸡足二神说："他许的十二围戏，原来是草线捆我十二转，捆得我一身都痛。"城隍菩萨说："他给我身上弹二十四次酒，当作二十四坛酒，弄得一身湿糟糟的，简直不舒服。"东皇菩萨说："他许的金衣成了斤衣，弄得我背了一身肉账。"三位菩萨越说越气，认定赌徒骗人又骗神，不是好东西，以后说得再好也不能信任。[1]

其中的赌徒固然可恨，施巧计还愿则表现了人的机智；城隍等三位菩萨竟为了得到赌徒的许愿，帮助赌徒赢钱，其行为更为可恶。他们受骗上当是罪有应得。

(4) 蒙冤型

这类传说中城隍神既无善行、也无恶行。但其中的主人公利用人们对城隍神的信仰心理，解决了一些无法解决的难题，而城隍则蒙受了不白之冤。如浙江浦江县就有这样一则传说：有一年正月十二浦江城隍娘娘生日这天，县官的独生女李月娥到庙中烧香还愿，情窦初开，看中了卖田瓜的田瓜郎。经丫环桂香暗中牵线，田瓜郎冒充"使女"，与小姐同床共枕三个月，李月娥有了身孕。事情被县官发觉后，他们编了一个谎话，说是

[1] 《中国民间文学集成·四川卷·兴文县故事分卷》，1989年8月内部刊印。

城隍爷硬逼与小姐成亲，不然要县官的性命。又从城隍庙里偷来一只靴子藏在小姐床下。人证物证俱在，县官写了篇判决书，把城隍处斩了（砍下了木雕像的头）。最后田瓜郎和小姐又谎称城隍留下字条“月娥原为织女，田瓜本是牛郎，天上鹊桥无路，城隍判与成双”。县官无可奈何，只好答应他们两人的婚事。[1]这位城隍简直是被人玩弄的“偶像”，一会儿说他强暴小姐，一会儿又说他成全有情人的婚姻，自己则被处极刑，身首异处。这类传说各地皆有流传，如浙江金华、兰溪、游埠一带就曾广泛流传一则《打城隍》的传说：

一天，毕矮[2]在女埠街上碰到童家村的老石伯。老石伯愁眉苦脸，摇头叹气。毕矮问他啥事这样伤心？老石伯讲：“村坊上的财主赖我偷牛，县官判定要我赔，如果赔不出，要用两亩田抵押。”毕矮问：“县官有没证据？”老石伯摇摇头，讲：“唉！哪里有证据！县官一口咬定是城隍菩萨托梦讲的。”毕矮想了想，讲：“好，明天我陪你一起去见县官。”

第二日五更，毕矮走进城隍殿，把城隍菩萨敲得七零八落。管庙的庙祝就拉毕矮去见县官。

县官问毕矮：“为啥事敲城隍？”

毕矮故意鼻音很重讲：“这贼勿入调（不正派），去年偷我的笋，今年又偷我的萝卜，老爷，你讲该打不该打？”

县官听不清楚，以为去年偷他的婶，今年又偷他

[1]　《中国民间文学集成·浙江卷·浦江县故事分卷》，1990年4月内部刊印，第87页。

[2]　当地著名的机智人物。

的老婆，就随口讲："伤风败俗，该打，该打！"

师爷一听不对，连忙凑在县官后轻轻讲："老爷，城隍菩萨是泥塑的。"

县官这才想起话讲错了，连忙把惊堂木一拍："唔！胡说八道！城隍菩萨是泥塑的，哪会偷人？"

毕矮哈哈大笑，反问县官："老爷！城隍菩萨既然是泥塑的，那怎么会晓得老石伯偷牛呢？"

"哎！那是托梦讲的。"

"噢！对啦。前天夜里，城隍菩萨也向我托过梦，讲要老爷捐出五百两银子，重塑全身。"

"噢！不对，不对，你乱讲！"

"真的不对？"

"当然不对。"

"那老石伯偷牛的事呢？"

"也不对，也不对，统统不对。"县官连话都讲不清了，连忙转身溜进后堂。[1]

这位城隍神同前面一位一样，并未直接参与该事件，但却任人"摆布"，吃冤枉"官司"。

(5) 娶妻型

在神鬼传说中，娶妻型传说极罕见，因此数目不少的城隍娶妻传说显得很特殊。这类传说的情节结构基本相同，叙述某姑娘到城隍庙祭拜进香，回家后即一病不起。姑娘死后，人们认为她的死因是源于进城隍庙烧香，便传说是城隍娶她为妻了，于是在城隍庙为她塑像，成了城隍夫人。不过，如果仔细分析，

[1] 《中国民间文学集成·浙江卷·金华市故事卷》，中国民间文艺出版社1989年版，第776—777页。

传说中姑娘的心态略有差异：

A．完全被动的

如前面所举的浙江奉化的城隍娶妻传说，姑娘跪拜后站立不起来，其母问了“城隍爷，你是否看中我女儿了”后才能站立起来走动。又如辽宁海城市流传着这样一则传说：

每年的五月初五是海城城隍庙会的日子，城里城外的老头、老太太、大姑娘、小媳妇都要进城拜城隍爷、逛庙会。

这一天，住在城南荒岭子村的姑嫂二人也来赶庙会。在回家的路上，小姑子悄悄对嫂子说：“嫂子，今天我拜城隍爷的时候，看到城隍爷直冲我笑呢。”嫂子打趣地说：“那准是城隍爷看上你了，要娶你做城隍奶奶呢。”小姑子可有点不高兴了，给了嫂子一下子，就这样两人说说笑笑回家了。

说来也怪，小姑子从这天起就病倒了，她躺在炕上对嫂子说：“到一百天后，城隍爷就要来娶我。”嫂子只当她病糊涂了，也没在意。可是，正好到了一百天，小姑子又拉着嫂子的手说：“嫂子，你听，城隍爷派人来接我啦。”嫂子和家里人也果然听到吹吹打打的鼓乐声，可就是没见着人影，大家都觉得奇怪，就在这天半夜子时，小姑子咽了气，大伙都说被城隍爷接走了当了城隍奶奶。

后来，有个匠人按照小姑子的模样抓了像，放在城隍爷的旁边，这就是城隍奶奶，每逢庙会的日子，嫂子和家里人就送去衣服、鞋子，还有用的东西。至今，还有人给城隍奶奶送东西呢。

这些传说中，姑娘是被城隍强娶为妻的。

B．心有所动的

其情节是姑娘进庙烧香时看到城隍塑像英俊潇洒，心为之一动，心想自己要是能够嫁城隍这样的后生就好了。回家后，姑娘即病逝。俗传她做了城隍夫人，有时家人还要举行"嫁女"仪式。"心有所动"，表现了旧时闺中小姐逛城隍庙后勃发的思春情怀。

城隍娶妻传说，想象奇特。它的产生可能是由一件姑娘夭折的悲痛之事附会而成的，口耳相传，越传越"神"。

以上我们对城隍传说的类型进行了简单的归类、举例、分析。从这三大类十一型的传说中，我们可以看出城隍传说所反映的内容是相当丰富的：

第一，宣传了"生为正直之人，死为冥主"的思想。这实际上是中国传统的生命观的表现，把生命置于"鬼（神）→人→鬼（神）"的永恒循环之中。它源自于远古的图腾宗拜，是图腾生命模式"图腾$\xrightarrow{(生)}$人$\xrightarrow{(死)}$图腾"的继承与衍化。这种生命观与佛教的"生死轮回""因果报应"观念不谋而合。而随着佛教在中国的流行，又不断强化了这种观念。城隍由那些生前为人正直、积善施仁政、造福人类的人充任，反映了民众朴素的善恶观念和"好人有好报"的思想以及人们希望过上幸福美好生活的善良愿望。这种形象的宣传，劝告人们行善济弱、安分守己，客观上有利于封建统治。

第二，反映了阴间官吏鬼卒的生活。如城隍娶妻、城隍为冤鬼伸张正义、城隍严惩恶鬼、城隍换任、鬼卒捉人等等。所有这些，都完全是按照世俗官府的样子来描绘的。比较典型地表现了中国民众重现实的精神，对于现实之外的"第二世界"的

想象缺乏创造力。

第三，以折射的形式揭露了封建社会末期官场的黑暗与腐败。对现实官场的黑暗，人们敢怒而不敢言，积淀在心中的不满与愤懑，总是要通过各种途径得以发泄，其中讲故事、唱民歌等口头文学创作是发泄的主要渠道之一。既然在人们的观念中，城隍是与封建官吏相对应的阴间的地方官，那么把封建官吏的贪婪、无能，把封建衙门的腐败，反映在城隍神身上，既合情合理，又入木三分，使人们对现实不满的情绪得到了宣泄。所以自明代中叶以后，这类传说开始大量流行，城隍神的地位也不断下降。

第四，表达了人为万物之主宰的传统观念。尽管城隍神处于冥冥之中，能左右人们的生活，能祸福人类，但他毕竟是"阴官"，所以有时不得不求助于阳世的人，有时凡人一张状纸就能把他赶下台。

从这些传说中，我们也可以看出民众塑造的城隍神的总体形象是相当丰满的：有时办事认真、秉公执法，有时贪财受贿、冤枉好人；有时盛气凌人、不可一世，有时忍气吞声、无可奈何；有时铁面无私，有时重情重义；有时救人性命，有时强占美女为妻……

（三）城隍传说的推广功能与游离性

城隍传说对城隍信仰的影响是多角度、多层次的，牵涉到对城隍的理解、信仰心理、信仰面、信仰度、信仰习俗等各个领域，但概括起来不外乎两方面：一是积极的影响（或称正作用），一是消极的影响（或称反作用）。

城隍传说对城隍信仰的积极影响，主要表现为城隍传说的推广功能，也就是说城隍传说的广泛流传，使城隍神家喻户晓、深入人心，有利于城隍信仰的普及。具体地说可以细分为以下三方面：

(1)阐释功能。通过种种神奇的传说对城隍神的身世、性格、风貌、来历、品性等作出解释说明，不仅使人们对本地城隍神有了进一步了解，而且增强了真实性、可信性，更易为民众所接受。

(2)普及功能。在城隍传说中，反映城隍神公正无私、护城爱民、消灾除祸以及祈求应验的作品占了很大部分，比较符合民众的心理。一般来说，神本身的正直品质和"灵验"是民众对神灵信仰的两大支柱。具备前者品性的神，才有可能为普通百姓"说话办事"，才有可能护佑百姓；同时，只有"灵验"的神才能得到百姓的信仰和香火，中国人很讲究实用，对待神灵也是如此。城隍传说正是宣传了城隍神的这两大特点，无疑对城隍信仰的普及起到了积极的作用。

(3)强化信仰心理的功能。心理学研究证实，任何思想、观念甚至一切东西若想在人的大脑中留下深刻的印象，需要不断刺激大脑中枢神经，刺激越多，印象越深，影响越大，对神灵的信仰也是如此。在城隍信仰中，普通信徒仅在城隍诞、三巡会等重大活动中参加祭祀活动，平时则很少进庙烧香，刺激的频率并不高。而城隍传说弥补了这方面的不足。某月某日城隍神"显灵"惩罚了某某恶人；某家某人久病不愈，求城隍神后病马上就好了；某家遭窃，祈求城隍神后，窃贼病痛难忍只好去自首了……旧时，这类城隍神"灵验"的传说在城市中经常产生流传，不断刺激人们的大脑，在不知不觉中强化了人们对城隍神的信仰心理。

以上说明城隍传说对城隍信仰的积极影响是相当大的。但同时前者对后者的消极影响也不可低估，我们称之为**游离性**——随着城隍传说的广泛流传，导致人们对城隍信仰的偏离和信仰度降低。主要表现为两个方面：

第一，城隍传说中城隍神的世俗化倾向导致神秘性的失却，影响人们的信仰心理。民间口头文学具有这样的特点：作品无固定的蓝本，讲述者可以根据自己的好恶、根据听众的反映随时更改内容，而讲述者无论是自己的编造或是对原有作品的修改，都是依据世俗生活的模式来进行的，因此在流传的过程中，不断掺入世俗生活的内容，世俗化倾向日趋增强。城隍传说也是如此。而宗教信仰所注重的是彼岸世界的生活，越是神秘越能吸引信徒，越能引起人们的相信。世俗化与神秘性，这是一对永远也无法解决的矛盾。尽管受中国传统民族心理的影响，中国的宗教信仰也带上了很强的世俗化色彩和现实主义的倾向，但这主要是对信仰目的和信仰心理而言的，信仰的对象和彼岸世界（或称“第二世界”、神灵世界）毕竟还是有一种神秘度的，仙界也好，阴间地狱也好，神也好，鬼也好，莫不如此。但在许多民间传说故事中，情形就不一样了，神灵、彼岸世界几乎等同于俗人、世俗世界。在有些城隍传说中，城隍神酗酒，糊涂官办糊涂案、娶美女为妻，为一点供品包庇坏人，完全成了世俗的官员，在他身上缺乏鬼官的“阴气”、“威严”、神圣”。面对这样的信仰对象，人们对他的信仰势必要打折扣，不可能虔城笃信，而多半含有半信半疑、试试看，甚至娱乐、游戏的心态。

第二，城隍传说中把城隍神等同于人世间的贪官污吏，使城隍信仰遭到了致命的一击。明清时期，官府过多地参与和利用了城隍信仰，城隍神作为城市保护神的职能逐渐消失，冥界地方官的职能逐渐增强，甚至把城隍神与人世地方官视为“阴”“阳”

两界共同治理地方的官吏，而明清时期已处于中国封建社会的衰退期，官场腐败，官吏形象不佳，城隍也跟着“倒霉”，在城隍传说中出现了大量如前面所说的徇私枉法，昏庸无能、贪财贪色的传说，城隍形象一落千丈。从信徒的眼光看，这简直是对他的亵渎，要受到严惩。但这类传说流传相当广，是百姓心迹的表露，一方面说明人们对城隍神的信仰已经在“走下坡路”，另一面随着这些传说的流播，使人们对城隍神的正直品性、护城保民的能力产生了怀疑，进一步降低了对城隍的信仰度，最终导致了城隍信仰的衰歇。

十　信仰网块中的结

——城隍信仰在中国民间宗教信仰体系中的地位

作为一种专项信仰活动，城隍信仰的规模不算小，尤其是每年数次的出巡，倾城出动，轰轰烈烈；由皇帝下令每府州县修庙，也是罕有的荣耀。但是，如果把城隍信仰放在中国古代宗教信仰的大网络中来考察，那么城隍信仰仅仅是大网中的一个小结。

（一）城隍信仰与中国宗教信仰四网块

美国著名社会学家克里斯蒂安·乔基姆曾指出："唯有在中国文化中，才存在着几乎数不清的宗教派系，这使得我们极难描摹一幅反映中国宗教生活的连贯图式。"[1]的确，要想对中国的宗教信仰作一总体描述是有相当难度的，虽然从理论上说这个体系在长期的发展过程中形成了一些自身的规律，如信仰目

[1]　《中国宗教精神》，中国华侨出版社1991年5月版，第7页。

的的实用性、功利性，“临时抱佛脚，病时乱投医”；信仰对象的多神性，不固定性，“见佛辄拜，遇仙即求”；信仰形式的生活化、世俗化，“朔望三叩首，晨昏一炷香”；信仰心态的侥幸性，“宁信其有，不信其无”等，但实际上中国的宗教信仰体系是由许多网块组成的，其中有大网块，有小网块，旧网块不断消失，新网块不断出现，呈现了极为复杂的现象。其中起决定作用的是四大网块：儒教信仰、道教信仰、佛教信仰和民间宗教信仰。它们相互交融、互为补充，构成了中国宗教信仰的基本框架。

儒教、道教、佛教、民间宗教，产生的时代不同，追求的宗教理想不同，教义教规也不相同，因此它们又是自成一体，呈现出各自的特色。

儒教的思想源于孔子，追求的宗教理想是成为圣人。西汉时，董仲舒等人倡导新儒学，一方面把一切礼仪制度教条化、宗教化，另一方面把儒家学说同阴阳五行、谶纬迷信、符命灾异相结合，形成新神学体系，把汉代以前概念模糊的天发展成为有意志有感情的天神。认为“天是百神之大君”[1]，是“居高理下为人镇”[2]的主宰。因此提出了“君权神授”理论，认为人间的皇帝是天有意让他统治人民的，是天在地上的代理人，皇帝与天是相通的。皇帝治理得好，天就降下符瑞，否则天就降下灾异，以奖励或惩罚皇帝。所以，统治者既要顺应上天的意志统治好国民，“知逆顺之变，避忌讳之殃，顺时应之变，法五神之常，使人有以天承顺，而不乱其常”[3]；又要对上天经常祭祀。这样，原本属哲学思想的儒家学说逐渐走向了宗教化的道路。到了宋朝，理学盛行，有人称之为“儒教改革运动”。倡导理学

[1] 董仲舒：《春秋繁露·郊祭》。
[2] 《白虎通·天地》。
[3] 《淮南子·要略》。

的儒士，与佛教和道教常常有着千丝万缕的联系，他们常常沉思默想，追求精神上的觉悟。但是，追求精神解脱的儒教徒不出家，他们坚持在现世活动中获得精神解脱。也就是说，既经时济世，又超凡脱俗。他们严辞指斥道教徒、佛教徒遁避山林，不问世事。自此以后，儒教正式成为一种准宗教，各地都相继建了文庙、孔庙，香火兴旺。

道教追求的宗教理想是“成仙”。道教徒奉老子为创始人，而实际上道教主要源于两周时期的神仙信仰。神仙思想萌芽于《山海经》，如《大荒西经》中记载：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”《海外内经》中有不死民：“不死民为其东，其为人黑色，寿不死。”(郭璞注：“有圆丘山，上有不死树，亦有甘泉，饮之不死。”)相信通过吃某种东西(不死树、甘泉)就能使人长生不死，原是巫术思想的一种。到了春秋战国时期，由于诸侯争霸，社会动乱不安，人们朝不保夕，出现了明哲保身的社会倾向，于是一部分巫觋顺应这种思潮，摇身一变，成为专门倡导神仙不死思想的方士，神仙信仰开始在民间流传，后又得到了统治阶级的青睐，像战国末期的齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人入海求过神仙。[1]到了汉代，神仙信仰迅速蔓延，举国上下都沉湎于求仙的热潮之中，正如郭箴一先生所说：“汉代是一个神仙思想、方术势力最盛的时代，上至帝王，下至愚民，莫不沉溺其中。”[2]因此到东汉末年出现了以神仙信仰为核心的民间道教，如张道陵、张衡、张鲁在四川创建五斗米道，张角等人在东方创建太平道。在这基础上才形成了中国的道教。因此，道教完全是在神仙信仰的基础上形成，神仙信仰始终是道教的核心。关于这一点，许多学者都有精辟的说明。如马俊南先生认为：

[1] 参见《史记·封禅书》。

[2] 《中国小说史》，上海书店1984年3月影印本，第40页。

"作为宗教来说，道教的情况复杂，前后不一，派别甚多，主张各别。但从总体上讲，服食丹药，追求长生不死和修炼成仙却是它思想的核心，也是它流传广泛、千年不绝的重要原因。"[1]李养正先生更明确指出："老庄哲学不过是道教吸取来文饰其教的；符箓禁咒不过是一种迷信方术，道教也有的派别是不崇尚符箓诸术的；只有神仙信仰才是其核心内容，去掉神仙信仰，也就不成其为道教了。"[2]

自魏晋南北朝以后，道教信仰逐渐蔓延全国，道观林立，教派纷起，尤以北方的全真教和南方的天师道影响最大。

佛教的创始人是释迦牟尼，追求的终极目的是"成佛"。佛教于东汉末年传入中国。经过数代佛教徒的不懈努力和大力宣扬，魏晋以后逐渐为中国百姓所接受，影响中国封建社会一千多年，"天堂地狱"、"因果报应"、"生死轮回"等观念至今在中国人的潜意识中仍有一定影响。然而中国的佛教已非印度的佛教。因为佛教的教义在很多方面不符合中国本土文化的传统，诸如对现世生活快乐的弃绝，对尘俗世界的虚妄本质作玄学阐发，通过禁欲苦修以求解脱成佛等，对中国人来说都是相当陌生的；同时，佛教的修炼方法也难以被中国人所接受，因为这种方法要求一个人抛弃家业、削发剃须、不近女色、断子绝孙，上不能承担赡养父母之责，下不能享受儿孙绕膝之乐。所有这些都意味着根本背离中国传统的伦理纲常，但这又是佛教徒修行的前提。为了解决这两难矛盾，中国人创立了两种为东亚地区所特有的佛教派别：净土宗和禅宗。前者只要口念阿弥陀佛，即可获得解救，超生天国净土，适宜于下层百姓；后者讲究"心

[1] 《试论明清之际的重要无神论者谢应芳》，载《中国无神论文集》，湖南人民出版社1982年6月版，第266页。

[2] 《谈谈道教的几点特征》，载《文史知识》1987年第5期。

传"，认为通过个人的静思冥想即可获得精神上的觉悟，适宜于出家信徒和士大夫阶层。

此外，佛教在中国的流传过程中，佛和菩萨的形象、职能也都发生了变化。最典型的例子就是观音菩萨。观音是东晋时从印度传入的，但在有些记载却成了中国的得道神仙，如《汝州志》记载："大悲菩萨相传为楚庄王第三女也。讳曰妙善，天性贞洁，孝事父母，常指香山曰：彼可居也。后庄王病笃，百治不效。公主侍药甚谨。有神医曰：'必得亲人手眼，方可以疗。'公主遂割手眼，送父为食，病即获痊。公主亦就此坐化。医曰：'此大悲菩萨也。'言讫不见。盖仙人来验公主之孝耳。庄王即封为大悲菩萨，且命建寺香山，塑像千手千眼……。"[1]这里观音不仅是因行孝道而成仙的神仙，而且妙庄王改为楚庄王，观音也就顺理成章成了中国人。《历代神仙通鉴》卷五则说慈航大士（即观音）是殷商时期就在普陀落伽岩潮音洞中修炼的女神仙，曾发誓要普渡世间的凡男俗女，经常以丹药和甘露水救济世人，是一位善仙。在今天流传的民间故事中，观音更完全"中国化"了，她的成道过程与何仙姑极为相似。

印度佛教中观音是男身，传到中国后很快就蜕变为女身（大约始于唐，宋元以后确定）。变性后的观音兼赐子、消灾、救难、护海等诸职，显然是受了王母娘娘、天后圣母（妈祖）等神灵的影响。所以说，观音信仰虽然源于印度佛教，但"印度偶一暗示，作为引端而已，其他一切信仰仪节纯是中国本色"[2]，在长期流传过程中，观音已完全成了"中国式"的神灵。

民间宗教信仰，是指在中国古代社会中，黎民百姓的不入史籍的宗教信仰和宗教实践活动。它虽不及道教、佛教那么显

[1]　《古今图书集成·神异典》卷七十九引。

[2]　李圣华《观世音菩萨研究》，载《民俗》第78期。

赫，但溯其源却往往要追及远古，比任何一种人为宗教都要古老、历史悠久。因为国家宗教或世界宗教，本质上都是原始宗教的“改革者”；而民间宗教信仰却是原始宗教的“继承者”。民间宗教信仰基本上没有固定的信仰组织、没有完整的教义教理、没有特定的教规、没有专门神职人员，因而始终没有成为上层建筑的重要组成部分，没有被视为中国宗教信仰的“正宗”。然而，土地爷、灶王菩萨、狐仙等诸多的民间宗教信仰，同各大宗教相比，却有着更为深厚的历史基础和更广大的信徒队伍。

民间宗教信仰大致有三部分组成：一是民间宗教，如东汉末年的五斗米道、太平道，明清时期的白莲教、黄天教等。往往模仿或吸收佛教、道教的形式、内容而创建，有教义、仪规和组织。民间宗教常被统治者视为邪教而予以镇压、取缔，因此除少数几个教派外，大多数民间宗教派别的存在时间皆很短，影响不大。二是有庙的信仰活动。这些庙大多是民间集资修建的，如土地庙；也有少量是官吏倡导集资而修建的，如城隍庙。每年民众自发在庙内举行几次定期的信仰活动，平时遇事进庙烧香求神。三是有神无庙的信仰活动。这是民间宗教信仰活动的主体，大至天地日月，小至门神灶君，一年四季祭祀活动不断；大凡结婚生养、做寿丧葬等人生关键时刻，播种、收割等生产紧要关头以及进山砍伐、狩猎等危险时刻，都要祭祖祭神，祈求保佑。总之，这种信仰活动贯穿于每个人的日常生活、日常生产之中，已成为民众生活不可或缺的部分。

在民间宗教信仰中，宗教境界存在于与世俗世界并列共存的另一“世界”——天界（天宫）、冥界，凡界与天界、冥界构成一个立体的三维世界，后二者与前者有惊人的相似性，其结构模式与运作模式直接与凡界相对应，其神祇常常是人格化的。与其他宗教相比，民间宗教信仰体系中的神祇是十分庞杂的，缺

乏体系化，常常出现一神多职、一职多神、上下篡位的情况。造成这种情况的原因，一是民间宗教信仰继承了原始宗教的多神崇拜的传统和万物有灵的思想观念；二是民间宗教信仰完全是一个开放的体系，不断地吸收其他宗教中“有用”的神祇；三是统治阶级的有意利用和干预，不断“造”出新的、符合民众观念的“神”。

民间宗教信仰的祭祀形式通常比较简单——奉献供品、点香烛、跪拜，讲究“心诚则灵”。

以上我们对中国宗教信仰体系的四大网块进行了简单分析，从中我们可以看出每块网块都有自身的特点、特色，他们四兄弟在中国本土文化这个大舞台上跳舞，首先舞姿必须符合中国本土文化传统，尤其是对外来的佛教来说，必须悄悄改变自身的形象，否则就跳不下去；其次，中国本土文化这个大舞台具有很强的磁力和兼容性，促进四兄弟之间彼此影响、彼此交融，从而构成了庞大的中国宗教信仰体系。其中，儒教信仰和民间宗教信仰因没有严密的宗教组织和制度，不能算严格意义上的宗教，只能算是“准宗教”，所以我们称之为儒教信仰、民间宗教信仰。以往在谈论中国的宗教信仰时，往往以“儒道释三教合一”作为概括，而把民间宗教信仰排除在外，实际上是不符合实际情况的。民间宗教信仰不仅历史悠久、内涵广博、群众基础深厚，而且儒、道、释三教在流行过程中，在深入民间的时候，无时无刻不受民间宗教信仰的“筛选”、“改造”。当然，儒、道、释对民间宗教信仰也产生较大的影响。

那么，在中国宗教信仰体系这个网络中城隍信仰处于什么地位呢？

第一，城隍信仰的理论基础“生为正直之人，死为冥官”属儒教思想。儒教主持入世救民，提倡忠孝仁义，认为生前对社

会有贡献的人死后就能成神成鬼官，把现世与冥世协调地统一在一起。最典型的如公圣帝君，明清时期香火极旺，“南极岭表，北极寒垣，凡儿童妇女，无有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽”[1]。他原是三国时蜀国名将，英勇善战，最后在与吴国作战时战死沙场，追谥为壮缪侯。关羽的忠勇神武、为国捐躯气概，符合儒家理想，利于封建统治，所以自北宋以后历代屡加封号，明万历时封为三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君。生为名将，死为武神。正如宋代曾三异《同语录》所说：“《九歌·国殇》，非关云长之辈不足以当之，所谓生为人杰，死为鬼雄也。”各地城隍由当地有政绩的地方官或对当地有贡献的功臣当任，正是这种思想的反映。

第二，宋代以后，道教把城隍信仰划入其管辖范围，以城隍为“剪恶除凶，护国保邦”之神和管理亡魂之神，部分城隍庙也由道士主持。这样城隍信仰又具很浓的道教色彩。

第三，明清时期城隍神的主要身份是冥界地方官。虽然中国很早就有“幽都”、“黄泉”、“冥府”等冥界观念，但佛教“地狱”的传入极大地丰富了中国人对冥界的想象力，佛教的阎王成了中国的冥王之一，也成了城隍的上司。无疑佛教对城隍信仰也是有一定影响的。

以上三点说明城隍信仰与儒教、道教、佛教都有一定的关系，而与道教的关系更为密切，但从城隍信仰的历史发展，城隍信仰的形式与内容、城隍信仰的信徒层次等特点看，城隍信仰并不属于道教信仰，而是属于民间宗教信仰的一个部分。[2]这就是城隍信仰在中国宗教信仰网络中的地位。

---

[1] 《陔余丛考》卷三十五。
[2] 详见本书第一、二章。

（二）城隍信仰与民间宗教信仰的“神界”结构

每一种宗教信仰都有虚构的“第二世界”——神界。它是宗教理想境界的体现，也是吸引信徒的原因所在。在中国民间宗教信仰体系中，也同样有自己的“神界”——天界（天宫）和冥界。

天宫的名称出现较晚，大概在汉代，如《汉武帝内传》中记载西王母欲降临汉宫，汉武帝“至七月七日乃修除宫掖，设坐大殿，列玉门之枣，酌蒲萄之醴，宫监香果，为天宫之馔”。但殷商时已有“帝”的概念，西周时有皇天、上天、昊天、旻天、苍天诸说，可见对天宫的想象殷周时就应存在了，只是还不具体。战国以后，神仙家们逐渐把仙界理想同人们对天的想象结合起来，把昆仑仙界搬到了天上，遂出现具象化的天宫。如《淮南子·坠形训》中说：

> 昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

昆仑山高耸入云，故最上层就是天帝所居，而其情景是：

> 其一角正东，名曰昆仑宫。其处有积金，为天墉城，面方千里，城上安金台五所，玉楼十二。其北户山、承渊山，又有墉城，金台玉楼，……流精之阙，碧玉之堂，琼华之室，紫翠丹芳，锦云烛日，朱霞九

光，……乃天地之根纽，万度之纲柄矣。[1]

已初具天宫的规模，此后不断补充丰富，到明清时期的小说中作了定型的描绘。如《封神演义》第十二回哪吒离天乾元山，来到天宫，“初登上界，乍见天堂，金光万道吐红霓，瑞气千条喷紫雾。只见那南天门：碧沉沉琉璃造就，明晃晃宝鼎妆成。两旁有四根大柱，柱上盘绕的是兴云步雾赤须龙；正中有二座玉桥，桥上站立的是彩羽凌空丹顶凤。明霞灿烂映天光，碧雾朦胧遮斗日。天上有三十三座仙宫：遣云宫、昆沙宫、紫霄宫、太阳宫、太阴宫、化乐宫、一宫宫脊吞金獬豸；又有七十二重宝殿，乃朝会殿、凌虚殿、宝光殿、聚仙殿、结奏殿，一殿殿柱列玉麒麟。寿星台、禄星台、福星台，台下有千年不卸奇花；炼丹炉、八卦炉、水火炉，炉中有万万载常青的绣草。朝圣殿中绛纱衣，金霞灿烂；彤廷阶下芙蓉冠，金碧辉煌。灵霄宝殿，金钉攒玉户；积圣楼前，彩凤舞朱门……正是：天宫异物般般有，世上如他件件稀。金阙银鸾并紫府，奇花异草暨瑶天。朝王玉兔坛边过，参圣金乌着底飞。若人有福来天境，不坠人间免污泥。”

因为中国民间宗教信仰中的天宫是从仙界演变而来的，所以跟其他宗教的天堂观念不同。一般宗教中，天堂中生活的是死后灵魂成神的人，如基督教认为现实世界是痛苦的，但只要相信神和神的使者耶稣，一切听从他的安排，死后灵魂就能升入天堂，过极乐生活。唯独中国天宫中居住的是成仙的仙人，一个人修炼成仙后即可白日飞升，进入天宫生活；而那些死后成神的人只能委屈住在人间享受烟火。正因为如此，美猴王孙悟空可以在天宫中当个小官，而堂堂的关公死后却上不了天。死

[1] 东方朔：《十洲记》。

后为神的城隍同样也上不了天宫。与天宫相比，城隍信仰与冥界的关系要密切得多。

冥界之说在中国产生甚早，古称“幽都”、“黄泉”。在战国时期楚国诗人屈原的《招魂》中已有详尽的描绘：

> 魂兮归来，君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些，敦脄血拇，逐人駓駓些；参目虎首，其身若牛些。（王逸注：幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。）

这条记载说明冥界观念已进入当地楚地的民俗信仰活动——招魂之中，可见极为流行。“黄泉”一词也出现于战国时期的典籍中，如《左传·隐公元年》引郑庄公誓词曰：“不及黄泉，无相见也。”（杨伯俊注：“黄泉，地下之泉，此二句犹言不死不相见也。”）古人认为“幽都”、“黄泉”都在昆仑山：

> 昆仑山北，地转。下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。[1]
>
> 禹掘昆仑虚以下地，中有增（层）城九重……是其疏圃。疏圃之地，浸浸黄水。黄水三回复其源泉。[2]

可见昆仑山是中国冥界的最初所在地。

东汉以后，泰山又成了中国的冥界。东汉墓中出土的镇墓券中经常有“生人属长安，死属太（泰）山”的记载。《后汉书·乌桓传》云：“中国人死者魂归岱（泰）山。”

[1] 张华：《博物志》。
[2] 《淮南子·地形训》。

在道教系统中，冥界另有体系，如葛洪《枕中书》中记载：

鲍靓为地下主者，带潜山真人。蔡郁垒为东方鬼帝，治桃止山。张衡、杨云为北方鬼帝，治罗丰山。杜子仁为南方鬼帝，治罗浮山。周乞、嵇康为中央鬼帝，治抱犊山。赵文和、赵真人为西方鬼帝，治潘冢山。

东、南、西、中央鬼帝在民间影响皆不大，唯有北方鬼帝治所罗丰山衍传为四川丰都县平都山后，名声大振，丰都成为鬼都。如《集说诠真》引《玉历钞传》云："十殿在丰都……其地有古殿十重，最上一层在石岩之下，封锁甚固，人不敢开，每夜常有拷鬼声达于外，惨不堪闻。"

佛教传入中国后，"地狱"观念与中国原有的冥界观念相结合，使冥界体系化，把各种不同的鬼王、冥府罗列在一起，出现了"地府十王"之说。

由于城隍神是冥界的官员，因此在有关城隍的传说中经常出现冥界的描述。事实上，在人们的观念中，城隍庙本身就是冥府，其结构布局、神祇安排都完全是按照冥府的想象来设置的。

（三）城隍与民间宗教信仰的"神灵"体系

在中国民间宗教信仰体系中，神灵主要有神、神仙、人鬼、菩萨、妖魔五大类组成。神包括二大类：自然神和社会神，前者如日神、月神、风神、雨师、河伯等，是原始初民对不可理解

的自然现象所作的一种人格化幻想的产物；后者如黄帝、蚩尤、夸父等，是人类发展早期对氏族或部落作出过较大贡献的人，死后被人们奉为神。神仙是通过修炼而达到长生不死的人，如安期生、八仙等。人鬼是人死后的在另一世界（冥界）的存在形态，“人所归为鬼”，“精神离形各归其真，谓之鬼”。菩萨，是佛教所尊奉的神灵，如观音、弥勒佛等。妖魔又称妖怪、精怪，是除人以外的其他有生物和无生物通过修炼后而达到的一种生命形态，通常能幻化为人形，如狐狸精（狐仙）、蛇精、龟精等。在这五大类神灵中，城隍原属神中的自然神，是城墙和护城河人格化的神；汉代以后城隍由人鬼充任，则归属于鬼。

由于城隍神是冥界中层官吏（地方官），所以在“神灵”体系中地位较为特殊。其上有神界主宰、系统“领导”、顶头上司，其下有他的下属，如判官、无常鬼、勾魂鬼、皂隶等。[1]

城隍神的最高“领导”是玉皇大帝。在中国民间宗教信仰的“神灵”体系中，玉皇大帝是神界的主宰，天宫和冥府都属他管辖，权力至高无上。玉皇大帝之名出现并不早，大约六朝时始有，唐代时地位逐渐上升，建宫观祭祠，宋代正式列入国家祭典。然而在官祭和道教中玉皇的地位并不是最高神，官祭的最高神是昊天上帝，道教的最高神是三清，玉皇只是三清的辅佐或谓三清之第二位。但在民间宗教信仰中，玉皇却逐渐脱离了国家祭典和道教经典的束缚，成为至高无上的天神。

关于玉皇大帝的来历，在中国有种种不同的说法。最通行的一种说法是《玉皇本行集经》中记载的：玉皇为光严妙乐国的王子，舍弃王位，于普明香严山中学道修真，辅国救民，度化群生，历三千二百劫而后，始证金仙，号曰清净自然觉王如来，

[1] 详见本书第五章。

又经亿劫，始证玉皇。这显然是受佛教思想影响的道教徒们编造的故事，不能揭示其真实面目。

我们认为玉皇大帝之所以在六朝时出现、之所以在民间宗教信仰中成为最高神，恐怕与太阳神崇拜以及秦汉时期的东王公信仰有密切的关系。

在我国一些古籍记载中，玉皇大帝即耀魄宝，也即太一。如《晋书·天文志》载："太一，玉皇大帝，名耀魄宝。"在汉代纬书中则常称太阳为耀魄宝。《广雅·释天》中也说："朱明、曜灵、东君，日也。"（曜灵与耀魄宝意义相同）太一，据何新考证，最初之意也即为太阳，他说：

> 古人把太阳神称作混沌，就其初义来说，是因为只有太阳具有那种包纳一切、吞吐一切、涵盖一切的大光芒。所谓'太一'或'泰一'一词的语根，很可能也正是来自这里。[1]

因此，我们可以初步确定玉皇大帝与太阳神有密切的关系。那么为何至六朝时才出现呢？这就与东王公有关。

东王公出现于战国，在秦汉时期显赫一时，与西王母齐名。《仙传拾遗》中记载：

> 汉初遇四五小儿路上群戏，一儿曰："着青裙，入天门，揖金母，拜木公。"时人莫知，子房知之，往拜之，曰："此东王公之玉童也。所谓金母者，西王母也。木公者，东王公也。此二元尊，乃阴阳之父母，天地之本源，化生万物，弃养群品。木公为男仙之

[1]　《诸神的起源》，三联书店1986年版，第196页。

主，金母为女仙之宗。

在汉代，东王公、西王母是民间信仰中二位最高级的神仙。在东王公身上，太阳神的遗迹非常明显：第一，东王公与太阳神的居住地相同。我国古人认为太阳居住在东方的扶桑，东王公也居住在扶桑，又称扶桑大帝，如《十洲记》中说："扶桑在碧海中，地方百里，上有太帝宫，太真东王公所治处。"第二，东王公与太阳神的形貌有相似处。如《神异位·东荒经》中记载："东荒山中有大石室，东王公居焉。长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾，载一黑熊，左右顾望。"他的"鸟面"还保留了原始太阳鸟的痕迹，在汉画砖中，东王公的身旁还经常有一只太阳鸟；"载一黑熊，左右顾望"，也与古人想象中的太阳运行相似。因此，我们认为东王公的原型即是太阳神，只是汉代的东王公形象已经掺入了很多当时流行的神仙观念。如果再往前推，汉代的东王公可能是从楚辞中的东君演化而来的。东君为人格化了的太阳神已为学术界所肯定。东君也居住在扶桑，"暾将兮东方，照我槛兮扶桑"。而且汉魏时古籍中还常常将东君与东王公混称，如《宋书·乐志三》记载魏武帝所作《陌上桑》云："济天汉，至昆仑，见西王母，谒东君。"袁珂先生认为："东君与西王母对举，则东君亦谓东王公。"[1]显见在当时人们的观念中东君与东王公是等同的。为什么会出现"东王公"之名，一方面是与"西王母"配对，另一方面是秦汉时期神仙信仰盛行，许多神话走向了仙话化的道路，许多古老的神也适应新的审美需求被"改造"为仙[2]，从"东君"到"东王公"可能就是这种"改造"的结果。

---

[1] 《中国神话传说辞典》，上海古籍出版社1985年版，第109页。

[2] 参见郑土有《中国古代神话仙话化的演变轨迹》，载《民间文学论坛》1992年第1期。

那么东王公又是如何演化为玉皇大帝的呢？首先，东王公的原型是太阳神，玉皇大帝与太阳神有密切的关系，二者之间有演化的可能性。其次，从时间序列看，东王公称誉汉代，魏晋时便基本上销声匿迹了；而玉皇大帝萌于魏晋，在时间上是相衔接的。同时东汉末年道教兴起，道教徒为了树立道教在人们心目中的威信，为了更吸引人，有可能像改造西王母形象一样，改造了东王公的形象。第三，在汉代，东王公与西王母是配偶仙，后来玉皇大帝的配偶也正是这位王母娘娘(西王母)。这说明玉皇大帝与东王公肯定有某种渊源关系。下面两条史料可证明这种关系。

> 木公，亦云东王父，亦云东王公。盖青阳之元气，百物之先也。冠三维之冠，服九色云霞之服。亦号玉皇君。居于云房之间，以紫云为盖，青云为城，仙童侍立，玉女散香。真僚仙官，巨亿万计，各有所职，皆禀其命，而朝奉翼卫。故男女得道者，名籍所隶焉。[1]
>
> 上清真人总仙大司马长生法师王三天君，姓柏成，讳欻生，字芝高……后遇玉清文始东王金晖仙公，号曰玉皇二道君……[2]

认为玉皇是东王公的号，其实是一人，真是一语中的，其关系及演变脉络应该说是很清楚的。

综合以上所述，我们可以理出这样一条演变的线索：太阳神→东君→东王公→玉皇大帝。

---

[1] 《仙传拾遗》。

[2] 道教认为最高天神是元始天尊，玉皇仅次于他，故称为二道君，引自《云笈七签》。

我们以上花了这么多笔墨追溯玉皇大帝的演变过程，旨在挖掘后起的玉皇大帝为什么在民间有这么大影响的根源。原来他乃是从古代太阳神崇拜发展而来。中国民间信仰所尊奉的一对最高神（玉皇大帝和王母娘娘）原来是上古时期两大最主要信仰——太阳神和月亮神[1]崇拜的延续。

在中国的“神界”中，玉皇大帝不仅管天上、人间的神、仙，冥界的事务也要管。最典型的例子是冥主都是由他任命或撤换的。如宋代曾慥《类说》卷五就记载了这样一则传说：

> 唐严安之为京兆尹，以强明称，民吏畏之。一日见一神鞬櫜致礼甚恭，曰：“五道将军拜谒，今奉天符迎公为阎罗王，替韩王[2]”。安之是夜卒，明皇闻之，追封为平等王。

这则例子表明，阎王由玉帝册立并管辖，是玉帝在冥界的执法者。阎王是如此，阎王的下属城隍更是受玉帝的严格控制。有一位传说生前就当了冥界判官的人不无感慨地说：“既曰冥司，何尊之有？尊者，上界仙官耳。若城隍、土地之职，如人间府县俗吏，风尘奔走甚劳苦，贤者不屑为。”[3]

阎王，亦称阎罗王、阎波罗王、阎罗等，是冥界之主，是城隍的系统上司。阎王是印度古神之一，随着佛教的传入而引进的。“阎王”的梵文为Yamaraja，意为“地狱的统治者”或“幽冥界之王”。由于六朝以后佛教盛行，民间对阎王的信仰逐渐普

[1] 有关西王母为月亮神的考证，参见杜而未《山海经神话系统》一书，台湾学生书局1984年版。

[2] 韩王即韩擒虎，隋朝时即为阎罗王，见《隋书·韩擒虎传》。

[3] 清·袁枚《子不语》卷九“判官答问”。

遍，甚至超出了中国原来的冥主东岳大帝。

关于阎王的来历，《地狱经》中说：

> 阎罗大王者为毗沙国王，与维陀始王共战，兵力不如，因立誓愿，愿我后生为地狱狱主，治此罪人；十八大臣及百万众皆悉同愿。毗沙王者，今阎罗王是，十八大臣今十八狱主是，百万之众今牛头阿旁是。

这显然是印度佛教的说法。据《一切经音义》的说法，印度佛教中的阎王原为兄妹两人，"兄及妹皆作地狱王，兄治男事，妹治女事，故曰双王也"[1]。但是阎王传到中国后，在信仰过程中逐渐中国化了：第一，受中国传统"至忠至孝之人，命终皆为地下主者[2]"观念的影响，这位佛教中终身制的冥主，到了中国也只好入乡随俗，经常更替。韩擒虎、寇准、范仲淹、包丞等人，民间相传他们死后都当过阎王。第二，佛教中作为双王的阎王在中国成了单一男性的阎王。第三，阎王在中国虽然名气很大，但向无专庙，或寄身于东岳庙，或寄身于丰都大帝庙，或寄身于城隍庙。

到唐末，出现了十殿阎王的说法。这十位阎王是：秦广王、楚江王、宋帝王、伍官王、阎罗王、卞城王、秦山王、都市王、平等王、转轮王，分管地府十殿。这时，阎王虽然从地府之主降为第五殿之王，但在民间观念中十殿阎王并不细分，而笼统称为阎王。

十殿阎王是城隍的上司，民间往往在城隍庙中辟十王阎罗殿。

[1] 《铸鼎余闻》卷四引《一切经音义》二十四。

[2] 《酉阳杂俎·前集》卷三。

在中国，虽然阎王的名气很大，但毕竟是泊来品，故在城隍信仰中，城隍真正的顶头上司是东岳大帝。

在有关城隍的传说故事中，把东岳大帝作为城隍的顶头上司的例子很多，如清人袁枚《子不语》卷三《火烧盐船一案》中，严、高、吕三人私吞一位妇人募捐的修庙银五十两，事发后在阴间审判。城隍谓判官曰："事干修理衙署，非我擅专，宜申详东岳大帝定案，可速备文书申送"。时过不久，东岳大帝的复审文书即到。又如同书卷十《羞疾》中，湖州沈秀才忽得羞疾，中家焚牒请城隍神查明真相。原来沈秀才前世为叶生妻，曾取笑小姑给未婚夫送茶，致使小姑自缢而亡。小姑向城隍神申诉，要索命报仇，城隍神不许。小姑又向东岳大帝申诉，东岳大帝也不准，只允许小姑略作报仇，但不能伤其性命。有时城隍神办事不公或贪财、贪色，东岳大帝还要对他惩罚甚至贬职。如《子不语》卷十二《鬼幕兵》中就记载了这样一件事：城隍邀请毗陵王生赴冥界办案，醒来后回忆说："余阅诸情节，皆属易办，惟有误勾某罪人一案，余批云：'骨肉未寒，犹可还阳；否则东岳行查檄至，城隍将受处分矣'。……"从中可以看出城隍做事办案，东岳大帝要复查，若有不公，要受处分。

十一　回顾与反思：对城隍信仰的思考

恩格斯在评述基督教时曾说："对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地区的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。"[1]这个著名的论断也适用于对城隍信仰的认识和思考，如果城隍信仰没有一定的心理需求和适宜的社会环境为其存在的基础，没有一种为大多数人所接受的哲学思想为其支撑点，没有一种与其相适应的经济基础作后盾，那么就不可能在中国流行一千多年，就不可能有如此多信仰者，当然也就不可能产生这么大的影响。因此，我们今天研究这种历史文化现象，应该将它放在当时的历史环境中来考察，只有这样才能真正认识它、把握它，才能如恩格斯所说的"解决问题"。

[1]　《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，载《马克思恩格斯全集》第19卷，第328页。

（一）毁灭的危险与生存的欲望

——城隍信仰流行原因探幽

王友三在《考察中国宗教史思考的几个问题》[1]一文中指出："十分清楚，不是宗教(神)创造了人，恰恰相反，宗教是人创造的。人创造宗教不是为了神，而是为人自身服务的，是人在自然与社会面前取得自由之前，用来解决与自然矛盾、社会矛盾的一种精神手段。"这段话很清楚地揭示了人与宗教的关系，人创造宗教是有很明确的功利目的的，宗教是特定历史时期的产物。当然一种宗教信仰的产生并且广泛流行的原因错综复杂，既有人自身心理、生理的因素，又有自然环境与社会环境的影响，唯有这样，才构成世界范围内的宗教信仰既有共性，又有个性。从城隍信仰的情形看，其诱发点是极为功利的——即为了保障城市居民的人身安全，但刺激城隍信仰流行的因素则是多方面的，是各种因素合力作用的结果。

第一，人类求生存、保安全的心理需求是城隍信仰产生并流传的心理基础。

面对变幻莫测、浩瀚无垠的自然，人类(尤其早斯的人类)是相当脆弱的。洪水、大火、地震等自然灾害，疾病、瘟疫以及毒蛇猛兽，人类不同集团之间为争夺食物和地盘而发生的战争，随时都可致人于死地。世界范围内流传的洪水神话和人类再生神话，如果说多少包含有对古代历史事件的记忆的话，那么一场大水几乎使人类遭到彻底的毁灭。现代科学已经证明，任何生命体都有求生的本能，而从动物界分化出来的人类，对生

[1] 载《世界宗教研究》1992年第2期。

的追求更为强烈。正如马林诺夫斯基所说的那样："蛮野人极怕死亡，这大概是因为人与动物都有根深蒂固的本能的缘故"[1]，"人类不能不在死底阴影之下去生活，凡与生活很亲而且享受圆满生活的人，更不能不怕生活底尽头。于是同死打了照面的人，乃设法寻求生活底期许，死与永生，那就是不死的欲求，像现在一样，永远都是人类预言底最动听闻的题目"[2]。可以说，求生存是人类的第一需求，原始人是如此，今人仍然如此。

与其他动物相比，人类不仅"具有完全直立的姿势，解放了的双手，复杂而有音节的语言和特别发达、善于思维的大脑"，而且"有制造工具、能动地改造自然的本领"[3]，因而也就具备了创造更为多样而有效的求生方式和自我防卫手段的条件。事实上，人类在长期的生产实践、生活实践中，在同大自然的搏击中，形成了一系列求生存、保安全的措施。其中之一便是群居，聚氏族而居，聚部落而居，将弱小的个体力量集合为群体力量，以对付强大的敌人（自然灾异、凶禽猛兽和异族力量）。这种群居情况，从几个人到几十个、数百人，从小群体到大群体，至新石器时代逐渐形成较大规模的村落，如西安半坡、浙江余姚河姆渡。到原始社会末期后，有的村寨发展成了市镇，成了部落、国家的政治、经济、文化中心。村落、市镇虽然人数较多，防御力量较强，但有时难免会遭到猛兽如虎、狼的偷袭，造成人畜伤亡；更大的危险则是来自敌人的进攻。为了保障村落、市镇内居民的人生安全，就在其周围挖壕沟、围篱笆（筑城墙）。随着人口的迅速增长、阶级的产生以及国家的建立，带来的是无休止的战争。而城市又往往是兵家必争之

[1][2]　《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社1985年5月版，第29页、第32页。

[3]　《辞海》（缩印本），上海辞书出版社1983年3月版，第303页。

地，是敌人主要的进攻目标，因而城市居民祈求安全的心理也就越来越迫切。在这样的情形下，使人获得安全依托感的，莫过于高高的城墙和深深的护城河了，因此城墙越筑越高，护城河越挖越深。城隍确实在防御方面起到了很大的作用，保障了城内居民生命财产的安全。于是在万物有灵观念支配下的中国古人，确信有主宰城垣、壕沟的神的存在，于是就出现了城隍神。而城隍神能满足人们求生存、保安全的心理需求，并且确有实效，因此这种信仰就很自然地赢得了信徒，在社会上流行起来。

第二，频繁的战争是刺激城隍信仰盛行的社会原因。

有位学者曾指出："中国历史上的封建王朝从建立、发展、趋于鼎盛，直到危机、动乱、崩溃，每隔两三百年就会发生一次激烈的动荡。旧王朝覆灭了，新王朝代之而起，呈现出一种时间上的周期性。"这种周期性的社会动荡给人们的生活带来了深重灾难，使社会经济遭受巨大损失，对城市的影响尤其大，许多城市在战争中成为一片废墟。因为城市往往是一国中各级官府的所在地和经济、文化中心，守城与攻城常常是战争中最重要的部分，有时一座城市的失守就等于一个政权的垮台。因此，对城墙、护城河的修建历代从不马虎，投入大量的人力和财力。城陷后，最大的受害者是城内的居民，财产被毁被抢，无辜惨遭杀戮。一旦发生战乱，他们祈求城隍神护佑保城的愿望最为迫切。同时，统治者为了维护封建统治，也总是利用民众对城隍神的信仰心理，宣扬城隍神"灵验"的事迹，以鼓舞城内居民和守城将士的自信心和斗志。战乱往往是城隍信仰兴盛的催化剂。关于这一点，史实已为我们提供了极好的佐证：何时战乱最繁、边患最重，城隍信仰也就香火最旺。

如史载中国第一座城隍庙建于东吴赤乌二年的芜湖，它的

出现决非偶然。三国鼎立，彼此征战不休。占据江南的东吴政权的最大敌人是曹魏政权。赤壁一役，借助长江天险，东吴取得了对曹作战的胜利。尝到了利用防御工事的甜头后，东吴为了阻挡曹魏的再次进攻，在利用长江天险的同时，又修筑了一道"水长城"：吴赤乌十三年十一月，孙权"遣军十万，作堂邑涂塘以淹北道"[1]。即在堂邑（今江苏六合）境内堰涂水为塘，以挡魏兵南下。既然东吴政权如此重视水体防御，而第一座城隍庙又耸立在濒江重镇芜湖，则不难看出，城隍庙的出现，实是出于战乱之中满足人们安全心理和护城心理的需要。

又如唐末五代十国时期，各国纷纷对城隍神封号赐爵，提高城隍神的地位，无疑也是战乱的原因所致。从公元907年朱温代唐称帝到公元960年赵匡胤代后周称帝，建立统一的北宋政权，不到60年时间，在中国大地上出现五代（后梁、后唐、后晋、后汉、后周）交替、十国（吴、南唐、吴越、楚、闽、南汉、前蜀、后蜀、荆南、北汉）割据的混战局面，连年战争，民不聊生，人们迫切需要有一个安定的环境，而各国统治也希望城隍神能够为他们保住城池，据史载后梁的朱温、后唐的李从珂、后汉的刘承祐、吴越的钱镠都封过城隍。钱镠还写过一篇言辞恳切的《镇东军墙隍神庙记》[2]，其中就赞颂了城隍神助他平定乱军的事迹，还表达了希望城隍神"卫我藩宣之地，遏清灾沴之源，保泰斯民，×安吾土"的心愿。

明朝是中国历史上城隍信仰最盛行的朝代，除了朱元璋整顿祭典与城市经济发展的原因外，战乱的危险也是刺激城隍信仰盛行的重要因素之一。明朝建国以后，北方的游牧民族一直虎视眈眈，经常偷袭关内，"散掠内地"。明英宗正统十四年七

[1]　《三国志·吴书·吴主传》。

[2]　载《全唐文》卷一三〇。墙即城，避讳。

月，蒙古族瓦剌部的一次南犯，由于掌握军政大权的宦官王振与瓦剌部勾结，致使明军全军覆灭，英宗被俘，瓦剌军兵临北京城下[1]。幸亏兵部侍郎于谦，果断采取了紧急措施，城内工匠赶制盔甲、火炮、战车，城内外居民有的"赴官投报杀敌"，有的登屋掷砖瓦助战、喊声动地[2]，激战五天终于击退了瓦剌军。明朝政府为了防止蒙古的侵扰，"终明之世，边防甚重，东起鸭绿，西抵嘉峪，绵亘万里，分地守御"[3]。在辽东、宣府、大同、延绥、宁夏、甘肃、蓟州、固原和山西等"九边"[4]，皆布有重兵把守。同时倾全国的财力、物力和人力，将历代长城加以修葺和扩建，前后达18次，筑起了西起嘉峪关、东至山海关的"边墙"；还在宣化、大同二镇之南，直隶、山西界上，修筑了内长城，称为"次边"。这些无疑在阻止骑兵南侵方面起到了积极的作用。但异族的侵犯还是时有发生，人们除了积极防范后，同时也寄希望于城隍庙中城隍老爷的暗中保护。尤其是东南沿海一带，经常遭到倭寇的武装骚扰，烧杀淫掠，无恶不作，许多工商业市镇受到兵火的洗劫。为此，许多城镇修建或加固城墙，城隍庙的香火也日渐旺盛。如上海原本无城墙，因防倭寇抢掠，才修造城墙，同时城隍秦裕伯也因澄清倭寇抢掠以及总兵失职的事实而名声大振。

第三，城市人口骤增以及人们对信仰的需求为城隍信仰的盛行提供了良好的社会条件。

随着社会的发展，城市的工商业日渐繁荣，各种各样的人大量涌入城市，使城市的规模不断扩大。而从本质上说，人都有趋吉去灾的心理，都有希望过上幸福美好生活的愿望。在科

[1][2] 《明英宗正统实录》卷一八一，正统十四年九月。
[3][4] 《明史》卷九十一《兵志》三《边防》。

学还不发达的年代，在巫术和神灵观念还占据人们头脑的时候，人们只能把这种心理和愿望的实现寄希望于神灵的护佑和帮助。在城市中，居民们最亲近的神灵莫过于城隍神，它是城市的保护神，又是当地的冥官；而且在当地方志的记载和民间流传的传说中，城隍神往往非常灵验，诸如某某县令因信奉城隍神而保住了城池，某某人因敬拜城隍而如愿以偿等，似乎都是真实发生过的。所有这些，都无疑促使了人们对城隍的信仰，尤其是当人生安全受到威胁、遭受突发事件的打击、久病不愈的时候，其信仰的程度更为虔诚。城市人口的骤增，相对来说城隍信仰的人数也随之增加，这样无形之中就扩大了城隍信仰的影响。

第四，统治者的赐封和制度化对城隍信仰的流行起到了推波逐澜的作用。

由于城隍神独特的身份和职能，使得城隍信仰出现不久即被统治者所利用，他们利用民众对城隍的迷信心理来稳定封建统治。正如列宁所说："所有一切压迫阶级，为了维持自己的统治，都需要有两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。刽子手镇压被压迫者的反抗和暴动。牧师安慰被压迫者……。"[1]所谓"牧师的职能"，其中手段之一就是利用宗教信仰欺骗、麻痹、威慑民众。"朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为"（朱元璋语），这就是统治者利用城隍信仰的政治目的。如北齐慕容俨利用城隍信仰鼓舞士气，并借助发大水的机会，打败了围城的敌军。五代以后，统治者对各地城隍屡屡赐封号加爵位，至明代"洪武二年新制"而达到高潮。"洪武三年改制"虽然去了城隍的封号，但"二年新制"已在民间产生影响，名声在外，想改已改不了，至今有些地

[1] 《第二国际的破产》，载《列宁选集》，人民出版社1972年10月版，第2卷，第638页。

方的县城隍庙仍叫显佑伯庙。尤其值得注意的是统治者把祭祀城隍活动列入国家祭典，规定每年定时祭祀，并且由各级地方长官主祭；规定城隍庙的建置与人门衙门相同。所有这些措施无疑提高了城隍的“神价”，对城隍信仰的盛行产生了极大的影响。

因为统治阶级的思想总是占统治地位的思想。任何一个民族和国家，其统治者的思想和行为不仅影响到一个民族和国家的政治生活、经济生活，而且也深深影响到这个民族和国家人民的哲学思想、文学艺术、宗教信仰和风俗习惯。中国自秦始皇统一六国、建立封建中央集权以后，实行的一直是一种专制的强权统治。封建皇帝是“真命天子”，权力高于一切，任何人不得对他稍有不恭，否则就有杀头之罹。因此封建统治者的好恶往往对全国造成极大的影响，“赵王好大眉，人间半额。楚王好广领，国人皆没项。齐王好细腰，后宫有饿死者”（《风俗通义》佚文，今本无），就很典型地反映了这种情形。封建统治者对城隍信仰的肯定和倡导，起码在以下三方面起到了积极的作用。

一是确立了城隍信仰的“合法”地位。在中国封建社会中，除了宗祠、儒教的文庙、道教的宫观、佛教的寺庙以及一些符合儒家传统、生前为社会作出过贡献、死后奉为神的祠庙外，许多民间的祭祀活动常常被冠以淫祭而加以禁止。对于城隍神，宋代时就有人提出过疑义：“既有社，莫不须城隍否？”[1]认为既然已经有了祭社神活动，就不需要另祭城隍了。皇帝赐封城隍，祭城隍入祭典，这就表明国家承认了城隍信仰的“合法身份”，是正常的祭祀信仰活动。有了这张“通行证”，民间的城隍信仰活动就可以堂而皇之地进行了。

[1] 《陔余丛考》卷三十五“城隍神”条。

二是增强了城隍的"灵验"性。由官府出面褒扬城隍神，在官府主持编修的地方志中经常记载城隍"显灵"和"灵验"的事迹。这比民间口头传说更具有感染力和诱惑力，也就更能吸引信仰者。

三是上行下效。各级官员不仅参加一年中固定的城隍祭祀活动，而且要主持一些临时性的祭祀活动，如求雨、求晴等，同时每月的朔望还要进庙烧香，这样频繁出入城隍庙、频繁参加祭礼，对城中居民无疑有较大的带动作用。

（二）阴阳同构互补

——城隍信仰与中国古代哲学的阴阳观

城隍信仰的一个显著特点是表现了"阴阳一体化"的原则，即完全依据人世间的模式来构筑冥界的一切。这除了反映了中国人重实际、缺乏对来世的想象的民族性格外，更主要的是与中国古代哲学的阴阳学说有密切的关系。

阴阳是中国哲学最主要的范畴之一。它最初的含义是指日光的向背，向日为阳，背日为阴。随着思想的发展，阴阳观念所包容的事物不断丰富，如生命体中雄性为阳、雌性为阴，气候变化的暖热为阳、寒冷为阴，自然界中天为阳、地为阴，人伦关系中父为阳、子为阴、夫为阳、妻为阴，社会关系中君为阳、臣为阴等等，继而又出现了"阳尊阴卑"的观念，凡尊者皆为阳、卑者皆为阴。总之，按照阴阳学说，宇宙间的一切事物、一切现象都可分为阴、阳两大阵垒，而且每一事物、每一现象本身也都包含阴阳两大因素，如人男性为阳、女性为阴，生者为阳，死者(鬼)为阴。在中国哲学中，非常强调阴阳的整

体性和平衡性，阴阳构成事物的整体，缺一不可，如古代房中术所强调的"若孤阳绝阴，独阴无阳，欲火炽而不遂，则阴阳交争，乍寒乍热，久则成痨"[1]，"若男摇而女不应，女动而男不从，非直损于男子，亦乃害于女人，此由阴阳行佷，上下了戾矣，以此会合，彼此不利。故必男左转而女右回，男下冲女上接，以此会合，乃谓天平地成矣"[2]。缺阴或缺阳，阴盛阳衰或阳盛阴衰，都会造成严重的后果。

在中国古代哲学中，把阴、阳看成是宇宙万物生生不息的二重作用力，大至宇宙自然，小至一草一木，都是阴阳化生的结果。如《易经·系辞下》云："天地絪缊，万物化醇，男女构精，万物化生。"又如《荀子·礼论》中说："天地合而万物生，阴阳接而变化起。"依此原理，提出了"一阴一阳之谓道"[3]，将阴阳的无穷变化、阴阳的消长（从不平衡到新的平衡）视为宇宙运行的基本规律。儒家的"中庸"之道、天人感应说，道家的"人法地，地法天，天法道，道法自然"思想[4]，都与此有极为密切的关系。可以说，阴阳学说是中国先秦哲学形成的重要基础，当然它也贯穿中国古代哲学史的始终，对中国古代社会产生过极大的影响。"无为而无不为"的统治术，"谦受益，满遭损"、"枪打出头鸟"的处世观，"物无美恶，过则为灾"、"人无千日好，花无百日红"的辩证思想，莫不与此有关。尤其是集阴阳学说之精华的道教阴阳八卦图，更是成了千古绝唱。简单的构图，表现了深邃的哲理和奥妙无穷的变化。右半表示阳，内有一黑点表示阳中有阴；左半表示阴，内有一白点表示阴中有阳；

[1]　孙思邈《千金要方》。

[2]　《洞玄子》。转引自[荷兰]高罗佩《中国古代房内考》，李零、郭晓惠等译，上海人民出版社1990年12月内部发行本，第172页。

[3]　《易经·系辞上》。

[4]　《老子·二十五章》。

总体构图表现了阴阳循环、相生相益的运动。该图不仅符合事物运动发展的规律，具有辩证的哲理，而且也包含科学的原理，所以令外国学者叹为观止。

如上所述，阴阳学说在中国古代思想史上占有如此重要的地位，其影响的波及面是极广的，城隍信仰也是同样。

在城隍信仰中，阴阳观念的反映极为突出，城隍的神格、职能中都渗透了这种观念。概括起来主要表现在以下三方面：

一是阴阳对应。从城隍神的出现及其职能的变化发展看，城隍神并非完全凭空虚构，而始终有一个属“阳”的参照物为依凭，其相互关系可用下图表示：

城墙、护城河——>城隍神
守城官——>城市保护神
各地地方官——>地方冥官
（阳）（阴）

城墙、护城河（早期的篱笆、土墙、濠沟）是古人在长期生活实践中创造的一种保护自身安全的行之有效的措施，但是人们对自己的劳动成果和杰出成就似乎“熟视无睹”，认为城隍仅仅是“躯壳”，真正产生作用的不是它，而是肯定存在一位主宰城、隍或称城、隍化身的神，是这位神运用神力保护人们的生命安全。

汉代以后城隍从自然神演变为社会神。这种对应又表现为充任城隍的人生前原本就是该城的最高长官，有些还是为守城而战死的，因此从阳间转入阴间后继续让他担任该城的守护神或该城所属地方区域的冥官，也就是顺理成章的事。

二是阴阳同构。随着历史的发展，中国的封建政治体制和官僚体制不断完善。作为与之相对应的“天界”和“冥界”自唐代以后也不断“封建化”，尤其是冥界(阴间)更为突出。城隍也适应这种需要，由单纯的城市守护神升任为冥界地方长官。在人们的观念中，他就是冥界的知府、知州、知县，城隍庙就是冥界的府署、州署、县署。这种观念至明初“洪武二年新制”而制度化、完美化。而明末以后大量镇城隍庙的出现则进一步完善体系化。

阴阳同构原理对城隍信仰的影响，如果细分的话可包括三个方面：(1) 构成了与封建官僚等级制度相一致的城隍神系列，从都城隍到镇城隍，犹如一座金字塔，自成体系；(2) 形成与封建官府设置相一致的城隍庙体系，均匀分布于全国；(3) 明确了城隍为冥界中层官吏的地位，其上有玉皇大帝、阎王、东岳大帝，其下属有判官、无常等鬼官鬼卒和土地神，而且还仿照封建官吏的做法和礼俗表现这种关系，如定期的对上级的“拜谒”和对下级的“巡视”，如嘉庆《黎里志》卷四记载：八月十五中秋节，人人张赏月之宴。黎里更有太平神会，先十一日，奉城隍神及随粮王土地巡游，诸神至村庙，曰“宿山”。十二日，排列执事，水路绕市河，至罗汉寺、东岳庙公馆，谓之“接佛”……最典例的是清代江南地区流行的“解钱粮”(又称解天饷、解黄钱等)习俗：首先由土地神向各家各户征收阡张和钱，“自四五月，便舁各乡土地神置会首家，号‘征钱粮’。境内诸家每纳阡张若干束，佐之钱若干文”；然后由土地神向城隍“解粮”：“至六七月赛会，舁神像，各至城隍庙以阡张汇纳，号为‘解钱粮’，而以钱为会费”[1]；最后由城隍向东岳大帝“解粮”：“三月廿六

[1] 参见康熙《昆山县志》卷六“风俗”。

至廿八日，传为东岳生日，各神司(庙祝)均解饷岳庭……七月二十日，常熟辛安乡之城隍神来相城东岳庙解秋饷”。[1]这就好像粮长、里长或地保向纳税催征税粮解向县衙，再由县衙送交国库一样，完全是模仿国家的征收租税的程序。

三是阴阳互补。在中国传统观念中，城隍与地方官等级相同、平起平坐，城隍庙与官府衙门权限相同、规模一样，只是前者属冥界，后者属人世。两者都负有保护地方安全、保障人们生活幸福安宁的职责，而要做到这一点，必须做到阴阳两界共同合作、相互默契配合。这正是阴阳学说的典型表现。有关地方官与城隍相互关系及合作的“实例”，在前文中已列举了许多，这里简单分析一下“出巡”问题。每年三次抬着城隍神木雕像浩浩荡荡走街串巷巡游，其原始意义恐怕不是为炫耀城隍的威严，更不是为了娱乐，而是希望城隍不要总关在衙门内闭目塞听，放任属下胡作非为，尤其是三个鬼节期间，大小鬼吏鬼卒都在人世间游荡，更需要冥官城隍像人世间官吏出访一样，体察“鬼”情，亲自了解情况，以便决事公正无私，配合地方官治理好本区域。因此，从某种意义上说，城隍出巡也是仿照人世间官吏“微服出访”等举动的产物。此外，还有一点值得注意的是，在民众观念和民间传说中，地方官和城隍的行为都受到上司的监控，有许多监督的措施。如政府要求地方官定期到城隍庙烧香上供，虔诚膜拜。其目的一是表示对城隍的尊重，二是为城隍提供足够的“钱财”和“食物”，从而使城隍有条件尽心尽力为地方出力。而城隍则要尽力为地方官排忧解难，解决一些地方官无法解决的疑难问题，如祈雨求晴、处理妖怪惑人之

[1] 民国《相城小志》卷三“风俗”。

事、审理悬案等，若不称职或干出损害民众的事，则会遭到冥主的严厉惩罚。

所以，我们认为中国古代的阴阳学说为城隍信仰的产生和流行提供了思想认识基础，使人们确信城隍的存在和他的威力，不仅有一个适宜的认识氛围，而且不断强化其信仰心理。事实上，这种情况不局限于城隍信仰，在中国古代的一切宗教信仰中都存在类似的情况。第一，中国的多神崇拜，如果说早期的起因主要是缘于万物有灵观念，那么后来的发展、发达以至历次“造”神活动恐怕更多的是倚仗阴阳学说。有阴必有阳，有阳必有阴，于是乎日有日神、门有门神、灶有灶神、井有井神、河有河神、床有床公床婆、田有田公田婆、桥有桥神，甚至有厕神、行路神等等，凡世间的任何物体都有相对应的神鬼，构成了现实世界之外的庞大的“第二世界”；而在“第二世界”中，无论是神界、仙界、冥界，都完全是依据人世间的一切来安排的，官僚体制也好，赏罚制度也好，莫不如此。第二，以世俗的标准塑造神鬼形象，以凡人的处世态度对待神鬼。在民众观念中，玉皇大帝就是神界的皇帝，有时主持正义、惩恶扬善，有时荒淫昏庸、蛮横霸道；土地爷就是阴间的乡长、保长，官卑言微，有时贫穷得连土地婆也要闹“离婚”。当人们遇到困难，需要求神鬼帮忙时，像人世间一样送上一些礼品（供品），认为这样神鬼就能暗中相助。尤其是对神鬼的祭祀活动，最为隆重的是三个时间：神鬼的诞日、死日和人间的节日。人们认为凡人要做生日、做寿，对死去亲人的忌日要上坟，节日要休息娱乐，神鬼同样也需要。如果在这些时间不举行祭祀活动，神鬼必然要报复。第三，阴阳学说到了战国时期，与五行说结合形成具有完整理论体系的阴阳五行相生相克理论，至汉代出现了“天人感应”学说（详见第四章）。其中对民间信仰影响最大的是

“天罚神谴”思想。凡人在明处，神鬼在“暗”处，人的一切言语行为随时都受神鬼的监视，人一生为人处事的正确与否，神鬼自有公断，正确的福寿频添无灾祸，否则必速遭报应。对待神鬼，如果虔诚奉祀，就能化险为夷、除祸消灾，否则则遭“神谴”。这在城隍信仰中有非常突出的反映，在其它信仰现象中也有明显的反映。如袁枚《子不语》卷八《石灰窑雷》中就记载了这样一件事：

湘潭县西二十里地名石灰窑，某翁家颇小康，无子，有二女，赘婿相依。翁贩谷粤西，买妾归，腹有娠矣。其次女夫妇私议：“若得男，吾辈岂能分翁家财？”乃阳与妾厚而阴设计害之。乃分娩得男，落地死。翁大恨，以为命不宜子，不知乃其次女贿稳婆，握吭绝之也。翁痛不已，解衣裹死儿瘗之后圃。次女与稳婆心犹未安，往启视之，忽霹雳一声，女毙而死儿苏矣。稳婆亦焦烂，犹未死，众问得其故。翌日，稳婆亦亡，若天故迟死之，取其供状以戒世者。某乃葬女逐婿，分给钱粟使归。舟抵中流，怪风起，婿亦溺死，前后才数日。

以上是一则较典型的“天罚神谴”的例子，这类故事、传闻在民间流传甚多。

总之，阴阳学说以及由它派生的思想、观念可以认为是中国古代宗教信仰体系形成的一个很重要的理论依据，不仅体现在城隍信仰上，也表现在其它各项信仰活动中。从某种程度而言，它是中国古代宗教信仰的主要规律之一，是研究和理解中

国古代宗教信仰的一把钥匙。

（三）城隍信仰与中国古代城市之关系

在中国古代，没有任何一座真正的城市不设有城墙。可以说“城墙是中国城市最基本、最引人注目又最坚固耐久的部分”[1]。众多的居民住宅、繁闹的商业网点以及富丽堂皇的官府衙门、宫观寺院均被高大厚实的城墙和既宽又深的护城河包围其中，城中与外界的通道只有4座（或8座、12座）城门和吊桥，一旦遇到紧急情况（如外敌入侵），关闭城门和吊桥，该城就成了与外界完全隔绝的独立王国（如图9）。城市的这种封闭性特征其实也不是孤立现象，而是中国封建社会封闭自守意识的表现。这种意识的形成渊源于中国古代的宗法家族制度。它渗透到中国古代社会的各个方面，构成了许多大大小小有形或无形的封闭圆。无形的圆（即观念）如男女授受不亲、重家庭轻结社、重宗族轻国家、恋故土轻迁徙、重农业轻工商等等；有形的圆表现更为显著，从小到大可以依次排列为：（1）夫妻之圆。夫妻之道乃二人之秘事，卧室乃行夫妻之道的场所，属禁地，外人不得轻易入内；（2）家庭之圆。即使一座破房、茅草房也要用土墙、木栅封闭起来；（3）宗族之圆。以祠堂为中心，聚族而居，围以高墙。高墙之内，族长的权力至高无上，甚至可以抛开国家法律；（4）村落之圆。“中国的每一个居民区，甚至小镇和村落，都筑有墙垣”。“中国北方几乎每一个村子，无论规模之大小、历史之长短，它的草房和马厩都至少有一道土墙或类似

[1] （瑞典）奥斯伍尔德·喜仁龙：《北京的城墙和城门》，北京燕山出版社1985年8月版，第2页。

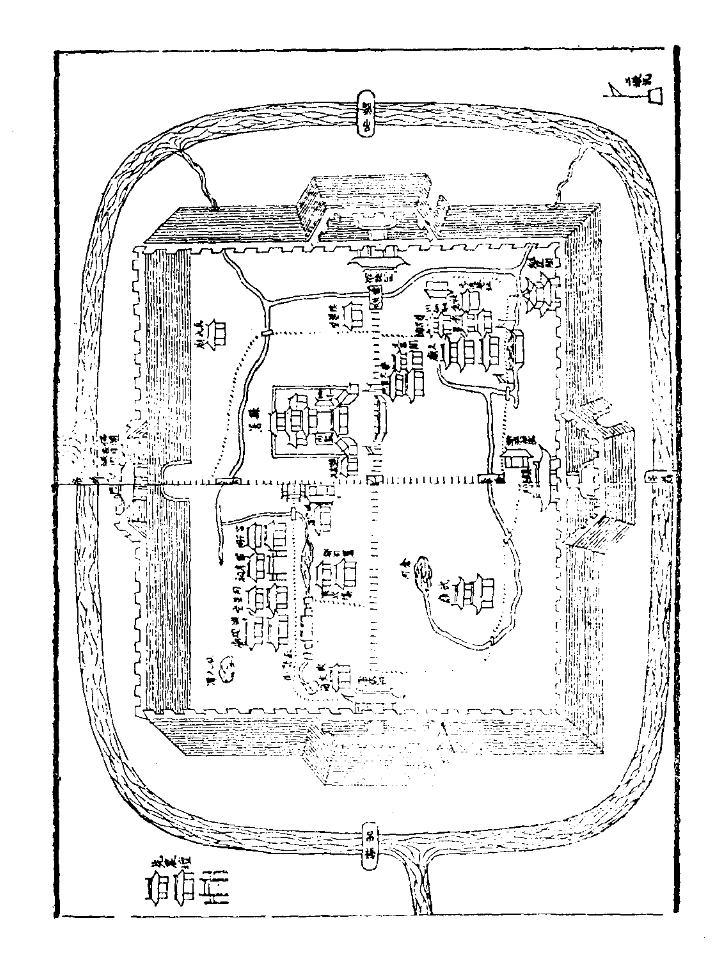


图 9 清代上海奉贤县城图[1]

[1] 引自光绪四年《重修奉贤县志》。

土墙的东西围住。无论一个地方如何贫困、偏僻，一间土房如何简陋，无论一所庙宇如何残破，也无论一条道路如何肮脏、泥泞，在那里总能看见墙垣，而且这些墙垣往往比乡镇或村子中其他建筑物保存得完整些。”[1]（5）城市之圆；（6）国家之圆。在中国的版图上，东南是大海，西部和西南、西北是高山，都是天然的屏障，唯有北部与欧亚大陆相连，是一个敞开的口子。为了这，中国古人倾其财力、人力，经过几个朝代的努力，终于修建起了万里长城，把中国完全封闭了起来。

这种封闭自守的意识与观念以及由此而产生的一系列社会现象对中国社会发展的利与弊，非本书讨论的范围，暂且不论。就城市之圆——城墙对城隍信仰的影响来说，其作用是相当大的：第一，城墙、护城河是城隍信仰的重要实物凭依，是幻想的基础，它们的存在与否在某种意义上直接关系到城隍信仰的兴衰。而在封闭自守意识的支配下，历代对城墙、护城河的修建均予以高度重视(直至清末才放弃了修葺)，越造越高，越修越厚。这无疑十分有利于城隍信仰的流传；第二，高大的城墙把城市圈定为一个封闭的整体，实际上成了一座封建城堡。和平年代，城门洞开，城内城外的交流还算方便。但遇到战乱年代，尤其是敌人攻城之时，城门一关就成了一座孤城，全城百姓的性命就与该城的命运紧密联系在一起，因为此时即使想逃也逃不出去了。也因为城墙的封闭性，通道不畅，有时突发的特大火灾、水灾、瘟疫，也往往给全城百姓造成灾难性的打击。处于这种情况下，城中居民极易产生寻求守护神保护的心理，希望他能在冥冥之中暗中护佑、化险为夷。充当城市守护神的城隍因为正好契合民众的这种心理，所以香火常旺不衰。当然，

[1] [瑞典]奥斯伍尔德·喜仁龙：《北京的城墙和城门》，北京燕山出版社1985年8月版，第2页。

随着城隍神作为城市守护神和地方冥官观念的深入人心，城隍神成了城中居民的“精神支柱”，无论遇上大事小事，人们总愿向城隍神祈求。这些因素都促使了城隍信仰的盛行。

城隍信仰的盛行对城市居民的生活、城市经济的发展都产生了相当大的影响。这种影响既有积极的，也有消极的。消极的影响主要有：

第一，助长了迷信愚昧思想。城隍信仰属宗教信仰的一种，具有宗教信仰所共有的精神鸦片的作用，它把人们的注意力引向一个虚幻的世界，麻木人们的精神和意志。城隍信仰的核心是对鬼的迷信，所展示的是一个光怪陆离、阴森可怖的幽冥世界，表现了原始的灵魂不死观念和来世观念。城隍信仰有较浓厚的迷信色彩，如在三个“鬼节”出巡祭孤，还愿者扮囚犯扎钢针、托香炉，在城隍庙中“宿梦”、“审夜堂”等等。所有这些愚昧的迷信行为，无疑束缚了人们的思想，不利于社会的进步，也不利于城市的发展。

第二，在某种程度上阻碍了城市的正常发育。在中国古代城市化的进程极为缓慢，即使在一些古老的城市中，工业仅局限于作坊式手工业，商业大多是“夫妻老婆店”，规模很小。造成这种情况的原因，除了根深蒂固的重农轻商观念的影响、科技严重落后的制约外，城隍信仰的影响恐怕也是原因之一：其一是导致了部分市民思想观念的愚昧落后，缺乏积极进取精神；其二，工商业的发展需要竞争，而竞争的胜败则取决于产品的质量和服务态度，由于部分人对城隍神的虔诚信仰，不是在改进生产工艺、改变促销手段上下功夫，而是把希望寄托于城隍神的护佑；其三，直接或间接助长了部分市民的封闭自守意识，缺乏与外界的广泛联系。

当然，城隍信仰对城市发展的积极作用也是相当显著的：

第一，由于城隍庙香火兴旺、进香者众，逐渐在其周围形成了繁华的商业网点。此外，每年定期举行的城隍庙会，商贾云集，摊贩林立，商品交易极为活跃。由城隍信仰而衍生的这二项商业活动，无疑在一定程度上促进了城市商业的繁荣。

第二，城隍庙建筑规模较大，场地空旷；庙内的戏台，经常演出各类戏曲；城隍出巡，队伍绵延数里，穿插各种各样的表演；庙会期间，各类民间艺术竞相献技……城隍庙通常是全城最大的娱乐中心，为市民提供了一个良好的娱乐场所，丰富了市民的精神生活。

第三，依据心理学的观点，当人类的思想认识进展还未达到摆脱迷信思想束缚，还相信神灵存在的时候，需要适当的发泄，以达到心理平衡。城市居民对城隍的信仰，在某种意义上说也起到了这种作用，有利于人的身心健康，也有利于社会的安定。

第四，城隍信仰活动丰富了城市的民间文化内容和形式，包括城市的各种习俗、民间戏曲（地方戏、木偶戏、皮影戏、说唱等）、民间杂耍（高跷、武术等）、民间音乐、民间艺能（剪纸、捏塑、吹糖人等）、民间舞蹈（舞龙、舞狮等）、民间风味小吃等等。主要表现为三个方面：一是庙会和出巡活动为民间文化的展示提供了机会，起到保存的作用；二是各类艺术品种和表演团体汇集，相互竞争，起到提高技艺、提高水平的发展作用；三是为适应庙会和出巡的客观条件，各种民间文化品种不断推陈出新，起到创新的作用。

（四）城隍信仰：一种已逝去的宗教文化

城隍信仰的辉煌时代已成为昨天的历史。今天，全国各地

的城隍庙或拆除或移作他用，所剩无几，真正的信仰者已难以寻觅。因此，作为一项信仰活动，城隍信仰已完成了它的历史使命，在中华大地上基本绝迹了。

然而作为一种历史文化现象，城隍信仰不仅在中国历史的长河中留下了难以抹灭的足迹，而且对中国古代社会产生过一定的影响(包括消极的、积极的两方面)。今天，当我们对城隍信仰作一番历史巡视的时候，对它应该如何评价呢？

英国著名人类学家弗雷泽在其巨著《金枝》中说过这样的话："检查这古代人类的观念和做法时，我们最好是宽容一些，把他们的错误看作是寻求真理过程中不可避免的失误，把将来某一天我们自己也需要的那种宽容给予他们"，"他们的错误并不是有意的夸张或病狂的呓语，而是一些假说……只是后来更充足的经验证明那些不足以构成假说罢了。"[1]这段话虽然不是针对民间信仰而言的，但他提出的"宽容原则"也适用于评价城隍信仰。宽容到何种程度，我们认为应该根据马克思、恩格斯所提出的历史唯物主义原则，实事求是，而不能苛求古人。

首先，城隍信仰的形成有其历史的必然性，是中国古代城市特点与民众神灵观念奇妙结合的产物；是在生产力不发达、思维观念较落后的情况下，中国古代城市艰难发展历程中的寄生物。同样，城隍信仰的衰微，也是历史发展的必然结果。到了本世纪初叶，科学逐渐代替了愚昧落后，神灵的观念淡薄了；古老的城墙，早已抵挡不了先进的武器；城市的迅猛发展，城墙拆除了，护城河填平了。城隍神既失去了赖以依附的实体，又失去了赖以存在的思想基础和社会基础，自然而然地被冷落、被遗忘了。所以说，城隍信仰只是一定历史阶段的一

[1]　《金枝》(下)，中国民间文艺出版社1987年版，第39页。

种信仰形式，既不能忽视它的存在，也不能夸大它的危害性。

其次，城隍信仰在流行过程中曾对社会起到过一定的作用。如城市保卫战中起到稳定军心民心、鼓舞士气的作用；城隍出巡等活动，丰富了城市居民的文化生活，促进了城市民间文化的发展；城隍庙会，繁荣了城市经济……对城隍信仰的这些作用，我们不能一概抹杀，但也不能评价过高。因为这些作用并不是城隍信仰本身所具有的，而是由它引生而来的，是派生物，它只不过是提供了一种契机。更关键的问题是：城隍信仰是建立在虚幻的神灵信仰之上的。

第三，对统治者的提倡也应一分为二。总体来说，统治者是利用城隍信仰愚弄民众，维护其封建统治。但对中下层官吏也有一定的约束作用，尽管这种约束作用极为有限，但多少在他们的心理上留下了威慑的力量，使他们的行为有所顾忌。如第二章中所举的邵武知府严澄“不携任上一文钱”就是一则很典型的实例。

第四，城隍信仰的主体是广大的城市居民，如何看待他们的信仰呢？其一，曲折地表现了民众对美好生活的追求。在神灵观念的支配下，他们确信城隍神能兴云布雨、除妖消灾、秉公办事，能够为他们做他们想做但做不到的事情，能在冥冥之中保佑他们，所以才祭供它、有事向它祈求帮助。其二，表现了民众“有恩必报”的朴素思想。充任城隍神的，大多是生前有功之人，尤其是对当地作出过贡献的，人们不忘他的功绩，对他感激不尽，于是把他奉为神，享受人间烟火。同时也希望他在冥界照样能护佑全城百姓。其三，与其他宗教信仰相比，城隍信仰的迷信成份相对要少一些，而娱乐的成份较多，尤其是明代以后，“三巡会”、“城隍庙会”都有相当丰富的娱乐节目，

这也是民众为什么愿意参与城隍信仰活动的原因之一。

城隍信仰作为一种宗教信仰形式，确确实实已在中国消失了，退出了历史舞台。但是作为一种流行了一千多年的文化现象，完全的湮灭恐非一朝一夕之事，其深层的影响可能要延续相当长一段时期。更何况年轻时曾参与城隍信仰活动的老一辈市民现在还有不少在世，他们对城隍出巡的盛况至今仍记忆犹新。这种影响至少表现在以下几个方面：第一，因习俗惯性的作用，许多城市、城镇的集市贸易日仍为原城隍庙会的时间；因城隍信仰活动而形成的城隍庙周围的商业网点，现仍为商业繁华地段，典型的如上海的城隍庙；第二，解放后全国各地的城隍庙大部分已拆除，少数保存的也已移作他用，城隍神像已不复存在，庙内的所有设施均荡然无存，但在城隍庙原址偶而还有少数人叩拜烧香。笔者1992年 9 月在浙江省兰溪市调查时曾听说了这样一件事：5月12日是兰溪城隍诞日，城隍庙现是一所小学。今年有不少老年人到此烧香，连学校的老师也偷偷在晚上烧香。据说该校只有一位党员老师未烧香，不久他因身患癌症而死。民间于是悄悄流传说城隍灵验，这位老师就是因不信城隍而死的。这则例子说明无形的城隍在少数人心目中还存在，只要有适当的条件和激发因素，这种信仰仍有偶而抬头的可能。第三，有关城隍的传说故事还在民间流传。近几年全国开展“民间文学三大(故事、歌谣、谚语)集成”普查工作，各地都搜集到了一定的城隍故事，说明它仍在发挥宣传的作用，民间还有一些听众和对此深信不疑的信仰者。以上这些都是浅层的现象和影响、遗存。在思想意识、观念形态等深层次的方面影响可能更大、更深远。比如“清官理想”。由于中国封建社会推行的是强权政治，没有健全的法律，官就是法，权就是法，人们把社会的安宁、生活的幸福、国家的强盛，寄托于个别贤

明的官吏身上，逐渐形成了“清官理想”，像被誉为“包青天”的包丞成了历代歌颂的偶像。这种“清官理想”极大地丰富了城隍信仰的内涵，可以说城隍信仰非常典型地反映了民众的这种理想，充任城隍的人生前有不少是“清官”型官吏。反之，随着城隍信仰的盛行，城隍“显灵”、“灵验”故事的流传，又进一步强化了民众的“清官理想”，影响到当今社会。各级官吏的清正廉洁、克己奉公，当然有利于社会的发展、有利于百姓的生活，但如果把一切都寄托于少数几位“清官”身上，没有健全的法律，没有健全的政治经济体制，事实上是不可能实现的。又如冥界观念。中国的冥界观念是传统的“黄泉”、“阴间”、“幽都”观念与佛教“地狱”观念综合发展的产物。城隍信仰的盛行得力于冥界信仰，自唐代以后城隍加入了冥官的行列，从此大红大紫。同时，城隍的加入又充实了冥界的内容，使冥界的官僚制度更加完备、体系化。“冥主→城隍→土地→鬼卒”，完成了与封建官僚体制相对立的冥官体制。这种观念形成以后，影响至每个中国人的心灵深处。提起城隍庙，就与阴森可怕的冥界联系在一起；提起城隍，就会产生一种畏惧感。其他与城隍信仰有关的“保护神意识”、对孤魂野鬼的畏惧心理等，在今天的民众意识中都仍有相当大的影响。

“当时代步入十九世纪后，整个世界发生了前所未有的变化。首先是自然科学突破性的进步，逐步揭示了从人到宇宙的无数奥秘，许多宗教的幻想被无情地打碎。其次是全新的世界观的出现，反映新科学的方法论、认识论扫荡传统的思想。特别是无神论世界观动摇了宗教体系的根基。第三，社会性质急骤变化，社会主义国家的出现，使传统体制面临严重挑战。新的人际关系如洪水一般冲决了旧的堤岸。面对现状，宗教决不会无所反应，它将舍弃陈旧的挪亚方舟，寻求新的渡船。伴随

社会生产及科学技术的发展，宗教日益世俗化、现代化。"[1]这是指世界范围内宗教的总体发展趋势。事实上，在中国，这种发展速度更快。自1949年新中国成立后，随着马克思主义的传播和社会主义制度的建立，许多宗教信仰形式(包括城隍信仰)正在迅速消亡，当然这并不是生物学意义上的"死亡"，其信仰心理、神灵观念等仍在一定程度上存在，融化于世俗生活之中。宗教信仰何时真正消亡，这尚是一个有待于哲学家们深入探讨的问题，起码也是一个极为漫长的历史过程。

[1] 马德邻、吾淳、汪晓鲁《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社1987年8月版，第218—219页。